سلطان العميري
إضاءات
في التحرير العقدي
تميز ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي

سلطان العميري
إضاءات
في التحرير العقدي
المذهب الأشعري والانتساب إلى السلف

سلطان العميري
إضاءات
في التحرير العقدي
المنهج العقلي عند الإمام أحمد بن حنبل

سلطان العميري

إضاءات

في التحرير العقدي



مركز تفكر للبحوث والدراسات

إضاءات

في التحرير العقدي

هذه جملة من البحوث والمقالات، يضمها خيط واحد، هو الشأن العقديُ، نُشرت في عدد من المواقع والمنتديات في الشبكة العنكبوتية.

وهي متنوعة الموضوعات، ومتعددة المجالات، فبعضها متعلق بباب «الأسماء والأحكام»، وبعضها متعلق بباب «الصحابة الكرام»، وبعضها متعلق بـ «المنهج الاستدلالي»، وبعضها متوجه إلى «نقد المذهب الأشعري»، وبعضها متعلق بـ «المنطق»، وبعضها لامس موضوعات أخرى.

أرجو أن تُقدم هذه الحزمة من البحوث والمقالات إضاءات في طريق التحرير للمسائل العقدية، وأن تمد قارئها بالفائدة العلمية والمنهجية.

سلطان العميري




إضاءات
في التحرير العقدي



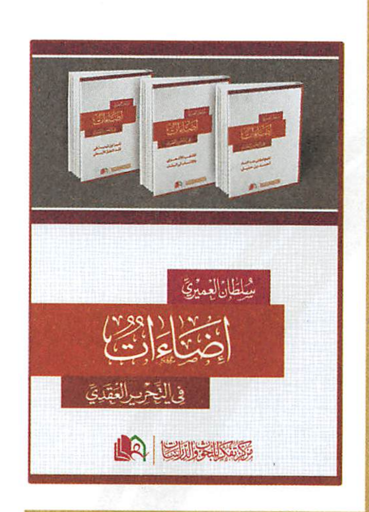
● اسم الكتاب:



● اسم المؤلف: سلطان العميري.

● الإيداع القانوني: (٢٣٦٥) / ٢٠١٤م.

● قياس الصفحة: (١٧ × ٢٤).



الطبعة الأولى
(١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م)



مركز تفكر للبحوث والدراسات

هاتف: ٠٠٢٠١١١٤٢٢٦٤٠٤-٠٠٢ / ٠٠٢٠١٠٩٠٨٣٦١٦٤-٠٠٢

بريد إلكتروني: tfakkor@gmail.com

الموقع: www.tfakkor.com



إضاءات في التحرير العقدي

تأليف

سلطان العميري




بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس المحتويات

مُـقَـدِّمَـةٌ

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسَّلامُ علىٰ أشرفِ الأنبياءِ والمرسلين، وعلىٰ آلِه وصحبِه أجمعين، وبعدُ:

فهذه جملة من البحوث والمقالات، يضمها خيط واحد، هو الشأن العقديُّ، نُشرت في عدد من المواقع والمنتديات في الشبكة العنكبوتية، وقد كتبت تلك البحوث في مناسبات مختلفة وأوقات متباعدة، وهذا يُفسر التفاوت في أسلوبها ولغتها.

وهي متنوعة الموضوعات، ومتعددة المجالات، فبعضها متعلق بباب «الأسماء والأحكام»، وبعضها متعلق بباب «الصحابة الكرام»، وبعضها متعلق بـ«المنهج الاستدلالي»، وبعضها متوجه إلىٰ «نقد المذهب الأشعري»، وبعضها متعلق بـ«المنطق»، وبعضها لامس موضوعات أخرىٰ.

ومع أنَّ كل البحوث التي تندرج ضمن هذا السفر منشورة من قبل؛ إلَّا أنِّي أعملت النظر والقلم في بعض الفقرات منها بالتعديل والإضافة والحذف، ولكنَّها لم تلامس الجوهر، وإنَّما كانت في القشور والأطراف.

أرجو أن تقدم هذه الحزمة من البحوث والمقالات إضاءاتٍ في طريق التحرير للمسائل العقدية، وأن تمد قارئها بالفائدة العلمية والمنهجية.

تَحْرِيرُ مَوْقِفِ الصَّحَابَةِ

مِنَ المُرْتَدِّينَ

مَـدْخَـلٌ

تُعدُّ ظاهرة الردة من أكبر الحوادث التي مرَّت بالصحابة، وهي من الحوادث التاريخية المهمة التي لها أبعاد معرفية وشرعية وسياسية عديدة، وهي عبارة عن حالة ارتداد واسعة وقعت من قبائل العرب في الجزيرة عن قبولهم الإسلام، أو بعض شرائعه، وقام الصحابة ﷺ بمقاومتها ومواجهتها، ودامت الحروب فيها سنة كاملة، وذكر بعض الباحثين أنَّه قتل فيها من الطرفين ما يقارب ستين ألفا[1].

وكُتبت في تاريخها ومشاهدها كتابات تاريخية كثيرة في القديم والحديث، بل إنَّ بعض المؤرخين أفرد لها مؤلفات خاصة، مثل: «كتاب الردة»، للواقدي، و«كتاب الردة»، للمدائني، و«كتاب حروب الردة»، للكلاعي، وغيرها[2].

واهتم بأخبار الردة وتفاصيلها كبار المؤرخين من علماء المسلمين، وقد تتبعوا كثيرًا من تفاصيلها، ورصدوا قدرًا من مشاهدها، فتناولوا بداية

---

(١) انظر «حروب الردة»، محمد أحمد باشميل: (٥).

(٢) انظر «عصر الخلافة الراشد»، أكرم العمري: (٣٩١)، و«أثر التشيع على الراويات التاريخية»، عبد العزيز محمد نور ولي: (٣١٧).

تاريخها، والقبائل المشاركة فيها، والأوطان التي ظهرت فيها، والأسباب التي أدت إلىٰ حدوثها، والقيادات المؤثرة فيها.

ولكن أكثر المشاهد التفصيلية المنقولة عن حادثة الردة جاءت علىٰ رواة غير موثوقين؛ فإنَّ أكثر من اعتُمِد عليه في نقل مشاهدها: سيف بن عمر التميمي، وأبو مخنف: لوط بن يحيىٰ بن سعيد، وهشام بن محمد الكلبي، وهؤلاء مقدوحٌ في عدالتهم ومطعون في أخبارهم[1]، وهذا الحال يوجب الاحتياط الشديد في التعامل مع أخبار الردة ويحوِّل مهمة البحث في تحرير مشاهدها ودلالاتها إلىٰ صعوبة بالغة تتطلب قدرًا من الجهد والهدوء في استخلاص النتائج.

ومع ذلك: فأخبار أهل الردة متفاوتة فيما بينها، وقد نبَّه ابن تيمية علىٰ ذلك، حيث يقول عمَّا نقل عن تلك الحادثة: **«فَمِنْ ذَلِكَ مَا هُوَ مُتَوَاتِرٌ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ، وَمِنْهُ مَا نَقَلَهُ الثِّقَاتُ، وَمِنْهُ أَشْيَاءُ مَقَاطِيعُ وَمَرَاسِيلُ يُحْتَمَلُ أَنْ تَكُونَ صِدْقًا وَكَذِبًا، وَمِنْهُ مَا يُعْلَمُ أَنَّهُ ضَعِيفٌ وَكَذِبٌ»**[2].

ومن أهم المصادر التي يُمكن من خلالها توثيق قدر من مشاهد حادثة الردة، ومعرفة طبيعة عدد من المواقف الغامضة فيها: الأشعار التي قِيلت في تلك المرحلة، فهي عادة تتصف بالصدق مع أنَّها لم تسلم من التحريف والكذب، أو الضياع، وقد أشار المؤرخون إلىٰ شيء منها، وجمع الأدباء بعضها، وقام بعض المعاصرين - وهو د/ علي العتوم - برصد ما نُقل إلينا

---

(١) انظر في دراسة أحوال هؤلاء وغيرهم «أثر التشيع علىٰ الروايات التاريخية في القرن الأول الهجري»، عبد العزيز محمد نور ولي: (٦٧ - ١٣٠).

(٢) «منهاج السنة النبوية»، ابن تيمية: (٨/ ٣٢٥).

منها، وأخرجها في كتابه «ديوان الردة»، جمع فيه أكثر من ستمائة بيت، مع أنَّه أشار إلىٰ أنَّ كثيرًا ممَّا قِيل في الردة ضاع، ولم يصل إلينا[1].

وقد اهتم العلماء بتحرير أصناف المندرجين في ظاهرة الارتداد وبيان الفروق بينها، فمنهم من يجعلهم ثلاثة أقسام، ومنهم من يجعلهم أربعة أقسام، ومنهم من يجعلهم ستة أقسام.

وهذه الحادثة لها تعلقات مختلفة، وفيها تفاصيل مطولة ومسائل متفرعة، ونتيجة لذلك: كان لحادثة المرتدين ومشاهدها حضور كثيف ومتنوع في البحث العقدي والفقهي في المدونات الإسلامية المتعمدة.

وقد اختلفت تداولات العلماء لمشاهدها، وتنوعت استدلالاتهم بها، واستحضارهم لها؛ فإنَّ القارئ لكتب الفقه يجد لحادثة الردة ذِكرًا في أبواب الزكاة، وفي أبواب المواريث، وحُضورًا في كتاب الردة، وفي أحكام القتال، وفي أبواب الأسماء والأحكام لدىٰ علماء العقيدة.

ومع طغيان التفسير المادي، وضغط مفهوم الحرية الليبرالية بدأ يطفوا علىٰ السطح البحث في حادثة الردة، وفي مواقف الصحابة منهم، وغدونا نشهد تقريرات وتفسيرات أخرىٰ لمواقف الصحابة من المرتدين، تحاول تفسيرها بطريقة تنسجم مع المستجدات التفسيرية الحديثة.

وهذا كلُّه يدعو بإلحاح إلىٰ الكتابة من جديد في تحرير موقف الصحابة من حادثة الردة، ومحاولة الكشف عن أبعادها الشرعية.

وليس المراد من هذا البحث ذكر تفاصيل الأحداث التي مرَّت بها حادثة

---

(١) انظر «ديوان الردة»، علي العتوم: (١٥).

الردة، ولا رصد تفاصيل مواقف الصحابة منها، وإنَّما القصد منه دراسة أبرز المواقف الشرعية التي لها تعلُّق بالفكر والمعرفة.

* **وأهم القضايا التي يبنغي فيها تحرير موقف الصحابة ثلاثُ قضايا، وهي:**

- **الأولىٰ:** تحريرُ موقفِ الصحابةِ في حُكم المرتدين، وهل كانوا يُكفِّرون كلَّ أصنافهم، أم لا؟!

- **والثانية:** تحريرُ موقفِ الصحابةِ في قتالهم، وهل كانوا مُجمعين علىٰ ذلك، أم لا؟!!

- **والثالثة:** تحريرُ السببِ المُؤثِّر، والمناطِ الحقيقيِّ الذي دعا الصحابة لقتالهم!



القضيةُ الأُولى

«تحريرُ موقفِ الصحابةِ من حُكم المرتدين»

فالوقوف علىٰ حقيقة موقف الصحابة من جميع الأصناف التي شملها اسم الردة في زمنهم تكتنفه صعوبات عديدة، وذلك أنَّ الآثار المنقولة تتصف بالإجمال والاقتضاب الشديد، ولا تُقدِّم جوابًا بيِّنًا في تحديد موقفهم من جهة الحكم عليهم بالكفر والخروج عن الإسلام.

وقد اشتُهر عند كثير من المُتأخرين القول بأنَّ الصحابة كانوا مُجمعين علىٰ كفر كُلِّ مَن قاتلوهم في أحداث الردة، وإذا رجعنا إلىٰ مواقف العلماء المُتقدمين نجد أنَّهم لم يتفقوا علىٰ نقل موقف واحد، **وإنَّما اختلفت أقوالهم في تحديد موقف الصحابة من هذه القضية علىٰ قولين:**

* **القولُ الأوَّلُ:** مَن يقول إنَّ الصحابة كانوا مجمعين علىٰ أنَّ كُلَّ مَن دخل تحت اسم الردة كافرٌ خارجٌ عن الإسلام، وأنَّهم كانوا يحكمون علىٰ كُلِّ من قاتلوهم بالكفر والردة عن الإسلام، **إمَّا لأنَّهم** خرجوا عن جملة الإسلام، وتركوا الدين واتبعوا المتنبئين، **وإمَّا لأنَّهم** طوائفُ ممتنعةٌ وقاتلوا الصحابة علىٰ أمر ظاهر في الدين.

- ومن أقدم مَن يدلُّ ظاهر كلامه علىٰ أنَّ الصحابة كانوا مجموعين علىٰ

كفر كُلِّ من اندرج في ظاهرة الردة: «أبو عبيد القاسم بن سلام»؛ فإنَّه لمَّا ذكر قضية الإقرار بالزكاة، والامتناع عن أدائها، وحكم عليهم بالكفر، قال: «وَالمُصَدِّقُ لِهَذَا جِهَادُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ - رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ - بِالمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ عَلَىٰ مَنْعِ الْعَرَبِ الزَّكَاةَ، كَجِهَادِ رَسُولِ اللهِ ﷺ أَهْلَ الشِّرْكِ سَوَاءً، لَا فَرْقَ بَيْنَهَا فِي سَفْكِ الدِّمَاءِ، وَسَبْيِ الذُّرِّيَّةِ، وَاغْتِنَامِ المَالِ، فَإِنَّمَا كَانُوا مَانِعِينَ لَهَا غَيْرَ جَاحِدِينَ بِهَا»[1]، فهذا التقريرُ من أبي عبيدٍ يدلُّ في ظاهره علىٰ أنَّه يرىٰ أنَّ الصحابة - المهاجرين والأنصار - كانوا يُعِدُّون مانعي الزكاة كفارًا؛ لأنَّهم عاملوهم معاملة الكفار.

- وممَّن نصَّ علىٰ ذلك: «أبو يعلىٰ الفراء»، حيث يقول: «وَأَيْضًا؛ فَإِنَّهُ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ، وَذَلِكَ أَنَّهُمْ نَسَبُوا الْكُفْرَ إِلَىٰ مَانِعِ الزَّكَاةِ، وَقَاتَلُوهُ، وَحَكَمُوا عَلَيْهِ بِالرِّدَّةِ، وَلَمْ يَفْعَلُوا مِثْلَ ذَلِكَ بِمَنْ ظَهَرَ مِنْهُ الْكَبَائِرُ، وَلَوْ كَانَ الجَمِيعُ كُفْرًا؛ لَسَوَّوْا بَيْنَ الجَمِيعِ»[2]، ومع هذا؛ فلا بُدَّ من التنبيه علىٰ أنَّ أبا يعلىٰ له تقريراتٌ أخرىٰ تُخالف في ظاهرها ما قرَّره هنا[3].

- وممَّن يدلُّ ظاهر كلامه علىٰ نقل إجماع الصحابة علىٰ كفر كُلِّ المرتدين: «الجصاصُّ»؛ فإنَّه قال مُعلِّقًا علىٰ قوله - تعالىٰ -: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء: ٦٥]: «وَفِي هَذِهِ الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَىٰ أَنَّ مَنْ رَدَّ شَيْئًا مِنْ أَوَامِرِ اللهِ - تَعَالَىٰ -، أَوْ أَوَامِرِ رَسُولِهِ ﷺ؛ فَهُوَ خَارِجٌ مِنْ الْإِسْلَامِ، سَوَاءٌ: رَدَّهُ مِنْ جِهَةِ الشَّكِّ فِيهِ، أَوْ مِنْ جِهَةِ تَرْكِ

(١) «كتاب الإيمان»، أبو عبيد القاسم سلام: (١٧).

(٢) «مسائل الإيمان»، أبو يعلىٰ: (٣٣٠).

(٣) انظر «الأحكام السلطانية»، أبو يعلىٰ: (٥٣).

الْقَبُولِ وَالِامْتِنَاعِ مِنْ التَّسْلِيمِ، وَذَلِكَ يُوجِبُ صِحَّةَ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الصَّحَابَةُ فِي حُكْمِهِمْ بِارْتِدَادِ مَنِ امْتَنَعَ مِنْ أَدَاءِ الزَّكَاةِ، وَقَتْلِهِمْ، وَسَبْيِ ذَرَارِيِّهِمْ؛ لِأَنَّ اللهَ - تَعَالَىٰ - حَكَمَ بِأَنَّ مَنْ لم يُسَلِّمْ لِلنَّبِيِّ ﷺ قَضَاءَهُ وَحُكْمَهُ؛ فَلَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ»[1].

- وممَّن يدلُّ ظاهرُ بعضِ كلامه علىٰ أنَّ الصحابة كانوا مُجمعين علىٰ تكفير كل المرتدين: «ابن تيمية»، حيث يقول في بعض تقريراته: «وَقَدْ اتَّفَقَ الصَّحَابَةُ وَالْأَئِمَّةُ بَعْدَهُمْ عَلَىٰ قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ، وَإِنْ كَانُوا يُصَلُّونَ الخَمْسَ، وَيَصُومُونَ شَهْرَ رَمَضَانَ، وَهَؤُلَاءِ لم يَكُنْ لهُمْ شُبْهَةٌ سَائِغَةٌ؛ فَلِهَذَا كَانُوا مُرْتَدِّينَ، وَهُمْ يُقَاتَلُونَ عَلَىٰ مَنْعِهَا وَإِنْ أَقَرُّوا بِالْوُجُوبِ، كَمَا أَمَرَ اللهُ»[2].

- وهناك تقريرٌ آخر أصرح من السابق، ولكن إنَّما أُخِّر لأنَّه لم يوجد في شيء من كتب ابن تيمية المطبوعة، وإنَّما نقله عنه علماء الدعوة النجدية، وهو قوله: «وَالصَّحَابَةُ لم يَقُولُوا: أَأَنْتَ مُقِرٌّ لِوُجُوبِهَا أَوْ جَاحِدٌ لهَا؟ هَذَا لم يُعْهَدْ عَنِ الخُلَفَاءِ وَالصَّحَابَةِ، بَلْ قَدْ قَالَ الصِّدِّيقُ لِعُمَرَ ﷺ: «وَاللهِ، لَوْ مَنَعُونِي عِقَالًا - أَوْ عِنَاقًا - كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ؛ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَىٰ مَنْعِهَا، فَجَعَلَ المُبِيحَ لِلْقِتَالِ مُجَرَّدُ المَنْعِ لَا جَحْدَ الْوُجُوبِ، وَقَدْ رَوَىٰ أَنَّ طَوَائِفَ مِنْهُمْ كَانُوا يُقِرُّونَ بِالْوُجُوبِ، لَكِنْ بَخِلُوا بِهَا، وَمَعَ هَذَا فَسِيرَةُ الخُلَفَاءِ فِيهِمْ جَمِيعًا سِيرَةٌ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ: قَتْلُ مُقَاتِلَتِهِمْ، وَسَبْيُ ذَرَارِيهِمْ، وَغَنِيمَةُ أَمْوَالِهِمْ، وَالشَّهَادَةُ عَلَىٰ قَتْلَاهُمْ بِالنَّارِ، وَسَمَّوْهُمْ جَمِيعًا أَهْلَ الرِّدَّةِ»[3].

---

(١) «أحكام القرآن»، الجصاص: (٢/ ٢٦٨).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥١٩).

(٣) «مفيد المستفيد في حكم جاهل التوحيد»، محمد بن عبد الوهاب: (١٥٤)، و«الدرر السنية»: (٨/ ١٣١).

- **ولكنَّ ابن تيمية له تقريرات أخرىٰ تقتضي - في ظاهرها - أنَّه يرىٰ:** أنَّ الصحابة كانوا يُفرِّقون بين أصناف المرتدين، فيجعلون بعضهم كفارًا، كأتباع مُسلمية، وبعضهم مسلمين لهم أحكام أهل القبلة، ومن تلك التقريرات: أنَّه جعل قتال مانعي الزكاة من جِنس قتال أهل القبلة، فقال: **«وَالْعُلَمَاءُ لَهُمْ فِي قِتَالِ مَنْ يَسْتَحِقُّ الْقِتَالَ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ طَرِيقَانِ: مِنْهُمْ مَنْ يَرَىٰ قِتَالًا عَلَىٰ يَوْمِ حَرُورَاءَ وَيَوْمِ الجَمَلِ وصفين كُلُّهُ مِنْ بَابِ قِتَالِ أَهْلِ الْبَغْيِ، وَكَذَلِكَ يَجْعَلُ قِتَالَ أَبِي بَكْرٍ لمَانِعِي الزَّكَاةِ، وَكَذَلِكَ قِتَالَ سَائِرِ مَنْ قُوتِلَ مِنَ المُنْتَسِبِينَ إِلَىٰ الْقِبْلَةِ كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ مَنْ ذَكَرَهُ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَالشَّافِعِيِّ، وَمَنْ وَافَقَهُمْ مِنْ أَصْحَابِ أَحْمَد وَغَيْرِهِمْ»**[1].

وهو كثيرًا ما يقرن بين مانعي الزكاة وبين الخوارج، ويجعل قتالهم من جنس واحد، وقد استحضر هذين الصنفين في مقامات عديدة، وأكَّد علىٰ أنَّ نوع القتال فيهما مختلف عن قتال أهل البغي، وكرَّر الاستدلال بهما علىٰ تأسيس مشروعية قتال الطائفة الممتنعة في عدة مواطن[2]، فإذا ضممنا هذا الاطراد في الاقتران مع تصريحه بعدم كفر الخوارج؛ فإنَّه يفيد في ظاهره: أنَّ مانعي الزكاة ليسوا كفارًا كالخوارج؛ لأنَّه جعل قتالهم من جنس واحد.

- ومن النصوص الداخلة في هذا الاتجاه قوله: **«فَعُمَرُ وَافَقَ أَبَا بَكْرٍ عَلَىٰ قِتَالِ أَهْلِ الرِّدَّةِ مَانِعِي الزَّكَاةِ، وَكَذَلِكَ سَائِرُ الصَّحَابَةِ، وَأَقَرَّ أُولَئِكَ بِالزَّكَاةِ بَعْدَ امْتِنَاعِهِمْ مِنْهَا، وَلَمْ تُسْبَ لهُمْ ذُرِّيَّةٌ، وَلَا حُبِسَ مِنْهُمْ أَحَدٌ»**[3]،

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥١٥).

(٢) انظر «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥١٢، ٥٤٥، ٥٥٧).

(٣) «منهاج السُّنة النبوية»، ابن تيمية: (٦/ ٣٤٨).

فهو يقتضي في ظاهره أنَّ الصحابة لم يعاملوا مانعي الزكاة معاملة باقي المرتدين.

وهذه الاعتبارات تجعل نسبة القول إلىٰ ابن تيمية بأنَّه يرىٰ إجماع الصحابة علىٰ تكفير كل المرتدين محلَّ تردد، وتُؤكِّد علىٰ أنَّ تحرير رأيه في هذه القضية يحتاج إلىٰ مزيد بحث وتحرير وجمع للنصوص وتحليل دقيق لها.

- **ومن أشهر مَن تبَنّىٰ القول بإجماع الصحابة علىٰ تكفير كُلِّ مَن قاتلوهم** في ظاهرة الردة: **«كثير من أئمة الدعوة النجدية»**؛ فإنَّهم نصُّوا في مواطن عديدة علىٰ أنَّ الصحابة كانوا مجمعين علىٰ تكفير من قاتلوهم علىٰ منع الزكاة، وفي هذا يقول الشيخ «محمد بن عبد الوهاب» بعد نقله لبعض كلام ابن تيمية: «**وَمِنْ أَعْظَمِ مَا يَحُلُّ الْإِشْكَالَ فِي مَسْأَلَةِ التَّكْفِيرِ وَالْقِتَالِ عَمَّنْ قَصْدُهُ اتِّبَاعَ الحق: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ ﷺ عَلَىٰ قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ، وَإِدْخَالِهِم فِي أَهْلِ الرِّدَّةِ، وَسَبْيُ ذَرَارِيهِمْ**»[1]، وكرَّر التنصيص علىٰ نقل الإجماع عددٌ من علماء الدعوة النجدية[2].

وقد بالغ بعض المعاصرين وربط بين القول بتكفير الصحابة لكل المرتدين وبين قول أهل السُّنة في الإيمان، ووصفَ القول الآخر الذاهب إلىٰ أنَّ الصحابة لم يكفروا كُلَّ المرتدين بأنَّه متأثر بمذهب المرجئة، وجارٍ علىٰ مقتضىٰ أصولهم.

---

(١) «مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد»، محمد بن عبد الوهاب: (١٥٦).

(٢) انظر «الدرر السنية» (١٠/ ١٧٩)، و«مصباح الظلام»، عبد اللطيف بن حسن آل الشيخ: (٣٥٩، ٣٦٠)، و«تبرئة الشيخين»، سليمان بن سحمان: (١٢٧)، و«مجموع فتاوىٰ محمد بن إبراهيم آل الشيخ»: (٦/ ٢٠٢).

ولكنَّ هذا الوصف مشكل جدًّا؛ لأنَّ أظهر مَن تبَّنىٰ القول الآخر وقرَّره هو «**الإمام الشافعي**»، فكيف يكون مُتأثِّرًا بمذهب الإرجاء؟!!

ثم إنَّ تصرفات المحققين من العلماء - كابن تيمية وغيره - لا تدلُّ علىٰ ذلك، فلو كان القول الآخر مُتأثِّرًا بالمرجئة؛ فلماذا لم يُنبِّه عليه ابن تيمية، ولو تأمَّلنا طريقةَ استدلال العلماء في هذه القضية ومنهجيَّةَ بنائِهم لآرائِهم؛ لوجدنا أنَّها منفصلة عن الانطلاق من أصول المرجئة، وكون بعض المرجئة ينطلق في هذه القضية من أصوله في الإيمان، ليس معناه أنَّ كُلَّ مَن وافقه علىٰ قوله يكون موافقًا له في أصوله أو مُنطلِقًا منها.

- **وعند التأمُّل في تقريرات المتبنين لهذا القول؛ نجدُ أنَّهم استدلوا علىٰ نسبة الإجماع إلىٰ الصحابة بعدة أدلة ترجع في مجملها إلىٰ ثلاثة أدلة:**

- **الدليلُ الأوَّلُ**: هو أنَّ أبا بكر والصحابة ﷺ عاملوا المرتدين معاملة الكفار، وطبَّقُوا عليهم أحكامهم من غير تفريق بين أصنافهم.

- **ومن الآثار التي تدلُّ علىٰ ذلك**: ما جاء عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: **قَدِمَ وَفْدُ بُزَاخَةَ، مِنْ أَسَدٍ وَغَطَفَانَ عَلَىٰ أَبِي بَكْرٍ، يَسْأَلُونَهُ الصُّلْحَ، فَخَيَّرَهُمْ أَبُو بَكْرٍ بَيْنَ الحَرْبِ المُجْلِيَةِ وَالسِّلْمِ المُخْزِيَةِ، فَقَالُوا لَهُ: «هَذِهِ الحَرْبُ المُجْلِيَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا، فَمَا السِّلْمُ المُخْزِيَةُ؟»، فَقَالَ: «أَنْ تُنْزَعَ مِنْكُمُ الحَلْقَةُ وَالْكُرَاعُ، وَتُتْرَكُوا أَقْوَامًا تَتَّبِعُونَ أَذْنَابَ الْإِبِلِ، حَتَّىٰ يُرِيَ اللهُ خَلِيفَةَ نَبِيِّهِ وَالمُهَاجِرِينَ أَمْرًا يَعْذِرُونَكُمْ بِهِ، وَنَغْنَمَ مَا أَصَبْنَا مِنْكُمْ، وَتَرُدُّوا إِلَيْنَا مَا أَصَبْتُمْ مِنَّا، وَتَدُوا قَتْلَانَا، وَتَكُونَ قَتْلَاكُمْ فِي النَّارِ»**[1]، فهذا الأثر يدلُّ علىٰ أنَّ

---

(١) أخرجه أبو عبيد القاسم ابن سلام في «**الأموال**»: (٢٥٤)، وابن زنجويه في «**الأموال**» من طريق أبي عبيد: (٧٤٢)، وابن أبي شيبة في «**مصنفه**»: (٣٣٤٠٠)، وسعيد بن منصور في «**السُّنن**»: (٢/ ٣١٦)، وإسناده صحيح.

الصحابة كانوا يرون المرتدين كُفَّارًا؛ لأنَّهم حكموا علىٰ قتالهم بالنار[1].

- **وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أيضًا:** أنَّ الصحابة أسروا المرتدين، وغنموا أموالهم، واسترقوا نساءهم[2]، ولو كانوا يرونهم مسلمين ما فعلوا بهم ذلك.

ولكن الاستدلال بهذه الآثار في إثبات أنَّ الصحابة كانوا يكفرون كل المرتدين حتىٰ مانعي الزكاة ليس قويًّا؛ لأنَّها ليست صريحة في أنَّهم ﷺ عاملوا كُلَّ أصناف المرتدين معاملة الكفار، فمن المعلوم أنَّ المرتدين كانوا أصنافًا كثيرة، وكثير منهم ممَّن ارتدوا عن الإسلام جملة، فهناك احتمال قوي في أنَّ الصحابة إنَّما تعاملوا بأحكام الكفار مع من حكموا عليه بالخروج من الإسلام وليس مع كل المرتدين[3]، **وهذا ما يدلُّ عليه أثر طارق بن شهاب؛** فإنَّ الذين خاطبَهم أبو بكر بقولِه ذلك هم: «قبيلة أسد، وغطفان»، وهم ممَّن ارتدوا عن جُملة الإسلام، واتبعوا بعض المتنبئين، وقاتلوا الصحابة علىٰ ذلك[4].

ولم يرد ما يدلُّ نصًّا علىٰ أنَّ الصحابة عاملوا كُلَّ المرتدين معاملة الكفار، بل جاء في بعض الآثار ما يدلُّ علىٰ أنَّهم كانوا يقسمون المرتدين إلىٰ صنفين، وأشار ابن تيمية في بعض كلامه إلىٰ أنَّ مانعي الزكاة لم تُسْبَ

---

(١) انظر «المغني»، ابن قدامة: (٤/ ٩).

(٢) انظر «تاريخ الطبري»: (٣/ ٣١٦، ٣١٨، ٣٣٠، ٣٤٢، ٣٧٨)، و«البداية والنهاية»، ابن كثير: (٩/ ٤٨٢، ٥٠٣)، و«كتاب الردة»، الواقدي: (٢٥٣).

(٣) انظر في معني هذا الجواب «المغني»، ابن قدامة: (٤/ ٩).

(٤) انظر «تاريخ الطبري»: (٣/ ٢٥٣ - ٢٥٩).

لهم ذريةٌ، حيث يقول: «**فَعُمَرُ وَافَقَ أَبَا بَكْرٍ عَلَىٰ قِتَالِ أَهْلِ الرِّدَّةِ مَانِعِي الزَّكَاةِ، وَكَذَٰلِكَ سَائِرُ الصَّحَابَةِ، وَأَقَرَّ أُولَئِكَ بِالزَّكَاةِ بَعْدَ امْتِنَاعِهِمْ مِنْهَا، وَلَمْ تُسْبَ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، وَلَا حُبِسَ مِنْهُمْ أَحَدٌ**»[1].

- **الدليلُ الثاني**: الاستنادُ إلىٰ قتال المرتدين للصحابة، ووجُه ذلك هو أنَّ نصب مانعي الزكاة القتالَ للصحابة دليلٌ علىٰ عدم إيمانهم وتصديقهم بها؛ إذ كيف يُتصوَّرُ أنْ يكونوا مؤمنين بها، ثم يقاتلوا من يدعُوهم إلىٰ فعلها؟! فهذه الحالُ لا تقع إلَّا ممَّن لم يكن مؤمنًا بأصل وجوب الزكاة عليه!

ولكن الاستناد إلىٰ هذا المعني في إلحاق وصف الكفر والردة بالمانعين لدفع الزكاة في ذلك الزمن غير دقيق؛ لأنَّ هناك إشارات كثيرة تدلُّ علىٰ أنَّ المؤثرات الحقيقة في منعهم الزكاة وقتالهم للصحابة عليها هي الاعتبارات القبيلة والنعرات الجاهلية، والمعروف من حال القبائل العربية في تلك الأزمان هو طغيان تلك الاعتبارات علىٰ تصرفاتهم ومواقفهم في كثير من الأحوال، وهذه الأحوال تدلُّ علىٰ أنَّ السبب الداعي إلىٰ قتالهم الصحابة علىٰ منع الزكاة لم يكن عدم الإيمان بها، أو علىٰ الأقل يدخل الاحتمال في ذلك؛ فإنَّ من المحتمل جدًّا أن يكون تصلبهم وتمنعهم أمام الصحابة إنَّما كان منشأه التعصب القلبي لا عدم الإيمان بالزكاة، وهناك إشارات أخرىٰ تدلُّ علىٰ أنَّ الذي منعهم هو بُخلُهم وشُحُّهم وليس كفرَهم بوجوبها.

ولا بُدَّ من التأكيد هنا علىٰ أنَّ البحث ليس في سبب منعهم للزكاة، ولا في سبب ردة العرب، وإنَّما في سبب إصرارهم وقتالهم للصحابة علىٰ فعلهم.

---

(١) «منهاج السنة النبوية»، ابن تيمية: (٦/ ٣٤٨).

وأمَّا المعنىٰ الذي أشار إليه ابن تيمية في كفر تارك الامتثال للعمل الظاهر مع عرضه علىٰ القتل حيث قال: «**فَرَضَ مُتَأَخِّرُو الْفُقَهَاءِ مَسْأَلَةً يَمْتَنِعُ وُقُوعُهَا، وَهُوَ أَنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ مُقِرًّا بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ، فَدُعِيَ إِلَيْهَا، وَامْتَنَعَ، وَاسْتُتِيبَ ثَلَاثًا مَعَ تَهْدِيدِهِ بِالْقَتْلِ، فَلَمْ يُصَلِّ، حَتَّىٰ قُتِلَ، هَلْ يَمُوتُ كَافِرًا، أَوْ فَاسِقًا؟ عَلَىٰ قَوْلَيْنِ: وَهَذَا الْفَرْضُ بَاطِلٌ؛ فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ فِي الْفِطْرَةِ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ يَعْتَقِدُ أَنَّ اللهَ فَرَضَهَا عَلَيْهِ، وَأَنَّهُ يُعَاقِبُهُ عَلَىٰ تَرْكِهَا، وَيَصْبِرُ عَلَىٰ الْقَتْلِ، وَلَا يَسْجُدُ لِلهِ سَجْدَةً مِنْ غَيْرِ عُذْرٍ لَهُ فِي ذَلِكَ، هَذَا لَا يَفْعَلُهُ بَشَرٌ قَطُّ**»[1].

فهذا المعنىٰ صحيحٌ، ويُمكن تصوُّره في حق المعين الذي يعرض عليه فعل الصلاة أو الزكاة، ويمتنع عن ذلك مع تهديده بالقتل، ولكنَّ هذا المعنىٰ لا يلزم في حق الجماعة الكبيرة الممتنعة إذا عُرض عليها القتال؛ فإنَّ ورود المعنىٰ الذي أشار إليه ابن تيمية في هذه الحالة بعيد، خاصة مع قوة التأثير القبلي في زمن المرتدين والتعصب الجاهلي للأنساب، فمن المحتمل جدًّا أن ترفض القبيلة الكبيرة دفع الزكاة إلىٰ الصحابة حميَّةً وتعصبًا.

والاحتمال في المقاتلة بالنسبة للجماعة الممتنعة هو أحد الأسباب التي دعت إلىٰ وجود الخلاف في تكفير الطائفة الممتنعة، فمن المعلوم: أنَّ العلماء أجمعوا علىٰ وجوب مقاتلة الطائفة الممتنعة، ولكنَّهم اختلفوا في إلحاق وصف الكفر بهم، ونبَّه عدد من العلماء، كابن قدامة، وابن تيمية إلىٰ ذلك الخلاف، وفي هذا يقول ابن تيمية حين ذكر اختلاف العلماء في تكفير الخوارج: «**كَمَا أَنَّ مَذْهَبَهُ فِي مَانِعِي الزَّكَاةِ إِذَا قَاتَلُوا الْإِمَامَ عَلَيْهَا، هَلْ**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٧/ ٢١٩).

يَكْفُرُونَ مَعَ الْإِقْرَارِ بِوُجُوبِهَا؟ عَلَىٰ رِوَايَتَيْنِ»[1].

ولو كان ورود الاحتمال في الطائفة المقاتلة ممتنع؛ لنبَّه ابن تيمية علىٰ امتناعه، كما نبَّه علىٰ امتناعه في حال الفرد الذي يُعرض علىٰ القتل.

الدليلُ الثالثُ: تسمية الصحابة لهم بالمرتدين من غير تفريق بين أصنافهم، واسم الردة يقتضي كونَهم كُفَّارًا خارجين عن الإسلام[2].

ولكن الاستدلال بهذا الدليل غير صحيح؛ لأنَّ الردة في اللغة والشرع لا تقتضي بالضرورة الحكم بالخروج من الإسلام، وإنَّما تستعمل في بعض الموارد بمعنىٰ: «مطلق الرجوع»، وتحديد المقصود منها وضبط معناها يرجع فيه إلىٰ تصرفات الصحابة وتعاملاتهم، وهي تدلُّ في حادثة المرتدين علىٰ مطلق النكوص علىٰ التسليم للإسلام، وقد نبَّه علىٰ هذا المعنىٰ «الإمام الشافعي» وغيرُه، كما سيأتي التنبيه عليه.

* **القولُ الثاني:** إنَّ الصحابة لم يُجمعوا علىٰ كفر كُلِّ مَن دخلوا في ظاهرة الارتداد، ومَن شملهم اسم الردة، وإنَّما كانوا مُجمِعِين علىٰ أنَّ أهل الردة صنفان: صنفٌ كافرٌ خارجٌ عن مِلَّة الإسلامِ، وصنفٌ باقٍ علىٰ المِلَّة ولكنَّه بَغَىٰ بترك بعض شرائعه الكبرىٰ.

- وقد نَسب هذا التقسيم إلىٰ الصحابة عددٌ من كبار علماء الإسلام:

- ومن أولهم وأعلمهم: «**الإمام الشَّافِعِيُّ**»؛ فإنَّه نصَّ علىٰ ذلك بوضوح حيث يقول: «**وَأَهْلُ الرِّدَّةِ بَعْدَ رَسُولِ اللهِ ﷺ ضَرْبَانِ: مِنْهُمْ قَوْمٌ أُغْرُوا بَعْدَ**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥١٨)، وانظر «المرجع السابق» (٣٥/ ٥٧)، و«المغني»، ابن قدامة: (٤/ ٨).

(٢) انظر «تبرئة الشيخين»، ابن سحمان: (٥٦).

الْإِسْلَامِ، مِثْلُ طُلَيْحَةَ، وَمُسَيْلِمَةَ، وَالْعَنْسِيِّ، وَأَصْحَابِهِمْ، وَمِنْهُمْ قَوْمٌ تَمَسَّكُوا بِالْإِسْلَامِ، وَمَنَعُوا الصَّدَقَاتِ»[1]، ثم أشار إلىٰ أنَّ أبا بكر وعمر كانَا مُجمعيْنِ علىٰ أنَّ الصنف الثاني ليسوا كُفَّارًا، حيث يقول بعد أن ذكر حوارهما: «مَعْرِفَةٌ مِنْهُمَا مَعًا بِأَنَّ ممَّن قَاتَلُوا مَنْ هُوَ عَلَىٰ التَّمَسُّكِ بِالْإِيمَانِ».

- وممَّن قرَّر هذا القول: «الخَطَّابِيُّ»، حيث يقول: «الَّذِينَ يَلْزَمُهُمُ اسْمُ الرِّدَّةِ مِنَ الْعَرَبِ كَانُوا صِنْفَيْنِ: صِنْفٌ مِنْهُمُ ارْتَدَّ عَنِ الدِّينِ، وَنَابَذَ المِلَّةَ، وَعَاوَدُوا الْكُفْرَ، وَهُمُ الَّذِينَ عَنَاهُمْ أَبُو هُرَيْرَةَ بِقَوْلِهِ: «وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ»، وَهُمْ أَصْحَابُ مُسَيْلِمَةَ، وَمَنْ سَلَكَ مَذْهَبَهُمْ فِي إِنْكَارِ نُبُوَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَالصِّنْفُ الْآخَرُ: هُمُ الَّذِينَ فَرَّقُوا بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، وَهَؤُلَاءِ - عَلَىٰ الحَقِيقَةِ - أَهْلُ بَغْيٍ»[2].

- وممَّن ذكر ذلك أيضًا: «ابنُ حَزْمٍ»؛ فإنَّه قال في سياق كلامه عن أصناف المرتدين: «وَالْقِسْمُ الثَّانِي: قَوْمٌ أَسْلَمُوا وَلَمْ يَكْفُرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ، لَكِنْ مَنَعُوا الزَّكَاةَ مِنْ أَنْ يَدْفَعُوهَا إِلَىٰ أَبِي بَكْرٍ ﷺ؛ فَعَلَىٰ هَذَا قُوتِلُوا»[3].

وقد توارد علىٰ تأكيد هذا القول عددٌ من كبار العلماء العارفين بمواطن الإجماع والمدركين للأقوال المختلفة، ومنهم: «ابنُ عبدِ البرِّ»، و«ابنُ المُنذرِ»، و«الماورديُّ»، و«القاضي عِياضُ»، و«ابنُ العربيِّ»، و«البغويُّ»، و«النوويُّ»، و«ابنُ حَجَرٍ»، وغيرُهم كثيرٌ[4]، ولو أخذنا في نقل أقوالهم؛ لطال بنا المقام جدًّا.

---

(١) «الأم»، الشافعي: (٩/ ٢٠٤).

(٢) «أعلام السنن»، الخطَّابي: (١/ ٧٤١).

(٣) «المُحلَّىٰ»، ابن حزم: (١١/ ١٩٣).

(٤) انظر «الاستذكار»، ابن عبد البر: (٩/ ٢٦٦)، و«الإشراف علىٰ مذاهب أهل =

وقد استدل هؤلاء علىٰ صحة قولهم من أنَّه ليس كلُّ مَن دخل في ظاهرة الارتداد يكون كافرًا خارجًا من ملة الإسلام عند الصحابة بعدة أدلة، منها:

- **الدليلُ الأوَّلُ**: المناظرة التي وقعت بين عمر بن الخطاب وأبي بكر رضي الله عنهما؛ فإنَّ طريقة الحوار فيها وطبيعة الاستدلال تُؤكِّد علىٰ أنَّ موضوعه لم يكن البحث في حُكمهم وهل خرجوا من الإسلام أم لا، وإنَّما كان في حُكم قتال قوم ثبت لهم وصف الإسلام، وقد نبَّه الشافعيُّ إلىٰ أهميَّة هذا الحوار ودلالته، حيث يقول: «**وَقَوْلُ عُمَرَ لِأَبِي بَكْرٍ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا؛ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَىٰ اللهِ»، فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ: «هَذَا مِنْ حَقِّهَا، لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا مِمَّا أَعْطَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ؛ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ» مَعْرِفَةٌ مِنْهُمَا مَعًا بِأَنَّ مِمَّن قَاتَلُوا مَنْ هُوَ عَلَىٰ التَّمَسُّكِ بِالْإِيمَانِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ: مَا شَكَّ عُمَرُ فِي قِتَالِهِمْ، وَلَقَالَ أَبُو بَكْرٍ قَدْ تَرَكُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَصَارُوا مُشْرِكِينَ**»[(١)].

ويؤكد هذا المعنىٰ قول عمر ابن الخطاب في آخر الحوار: «فوالله ما هو إلَّا قد شرحَ اللهُ صدري للقتالِ، وعرفتُ أنَّه الحقُّ»، فهذا القول يدلُّ علىٰ

= «السُّنة»، ابن المنذر: (٣/ ٢٥٤)، و«الحاوي»، الماوردي: (١٣/ ٢١١)، و«شرح السُّنة»، البغوي: (٥/ ٤٨٩)، و«إكمال المعلم بفوائد مسلم»، القاضي عياض: (١/ ٢٤٣)، و«عارضة الأحوذي»، ابن العربي: (١٠/ ٧٣)، و«شرح صحيح مسلم»، النووي: (٢/ ٢٠٢)، و«فتح الباري»، ابن حجر: (١٢/ ٢٧٦)، و«إكمال إكمال المعلم»، الأبي: (١/ ١٧٣)، وغيرها كثير.

(١) «الأم»، الشافعي: (٩/ ٢٠٦)، وانظر «المحلىٰ»، ابن حزم: (١١/ ١٩٣).

أنَّ قضية النقاش والحوار بين أبي بكر وعمر إنَّما كانت في القتال، وليس في الكفر.

وقد يعترض علىٰ هذا الدليل بأنَّ حوار الصحابة كان قبل أن يحصل من مانعي الزكاة الممانعة والمقاتلة، فلمَّا حصل منهم ذلك تحقَّق فيهم وصف الكفر.

ولكن هذا الاعتراض غير صحيح؛ لأنَّه مبنيٌّ علىٰ اعتقاد كفر الطائفة الممتنعة، وعلىٰ أنَّ الامتناع أحدُ الأوصاف المُوجبة للكفر، وهذا غير صحيح كما سبق التنبيه عليه.

وقد أطلق بعض المعاصرين القولَ بأنَّ ابن تيمية يُكفِّر الطائفة الممتنعة عن الشرائع الظاهرة والمقاتلة عليها[1]، ولكن الإطلاق هذا غير دقيق؛ فإنَّ المتتبع لتقريرات ابن تيمية: يجد أنَّه لا يُكفِّرُ كُلَّ طائفة قاتلت علىٰ الامتناع عن شريعة ظاهرة، فهو لم يكن يُكفِّرُ الخوارج مع أنَّهم طائفة ممتنعة عنده قاتلت علىٰ أمر ظاهر في الشريعة، وهو تكفير صاحب الكبيرة، واستحلال دماء المسلمين، ونصَّ علىٰ عدم كفرهم، ونسب ذلك إلىٰ عليٍّ ﷺ، ومَن معه من الصحابة[2].

- **الدليل الثاني**: مخاطبةُ بعضهم لأبي بكر بكونهم لم يتركوا الإسلام وإقرار الصحابة لهم، وقد اعتمد الشافعيُّ، وابنُ حزمٍ، وابنُ عبد البرِّ علىٰ هذا الدليل، وفي هذا يقول الشافعيُّ في سياق الاستدلال علىٰ قوله: «وَذَٰلِكَ

---

(١) انظر «نواقض الإيمان الاعتقادية»، محمد الوهيبي: (٢/ ١٩٠)، و«الحكم بغير ما أنزل الله»، عبد الرحمن المحمود: (٢٤٣).

(٢) انظر «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥٠٠).

بَيَّنٌ فِي مُخَاطَبَتِهِمْ جُيُوشَ أَبِي بَكْرٍ، وَأَشْعَارِ مَنْ قَالَ الشِّعْرَ مِنْهُمْ، وَمُخَاطَبَتِهِمْ لِأَبِي بَكْرٍ بَعْدَ الْإِسَارِ (أي: الْأسرِ)... وَقَالُوا لِأَبِي بَكْرٍ بَعْدَ الْإِسَارِ: مَا كَفَرْنَا بَعْدَ إِيمَانِنَا، وَلَكِنْ شَحِحْنَا عَلَىٰ أَمْوَالِنَا»[1].

ويُؤكِّد الماوردي قوة هذا الدليل، فيقول بعد ذكره لأشعارهم: «فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِمْ أَبُو بَكْرٍ، وَلَا أَحَدٌ مِنَ الصَّحَابَةِ مَا قَالُوهُ مِنْ بَقَائِهِمْ عَلَىٰ إِيمَانِهِمْ، فَدَلَّ عَلَىٰ ثُبُوتِهِ إِجْمَاعًا»[2].

- **وممَّا يدخل في هذا الدليل**: قصة مالك بن نويرة وقومه؛ فإنَّهم ممَّن منع دفع الزكاة إلىٰ أبي بكر ﷺ، وكانوا من القبائل التي وجَّه أبو بكر خالدًا إلىٰ قتالها، فلمَّا وصل إليهم أعلموهم بأنَّهم باقون علىٰ الإسلام، ثم قتل خالد مالك بن نويرة، ولمَّا علم أبو بكر بمقتله جزع من ذلك ودفع ديته لأهله، ورد عليهم المال والسبي، فعن ابن عمر قال: «قدمَ أبو قتادة علىٰ أبي بكر، فأخبره بمقتل مالكٍ وأصحابه، فجزع من ذلك جزعاً شديداً. فكتب أبو بكر إلىٰ خالدٍ، فقدم إليه، فقال أبو بكر: «هل يزيد خالدٌ علىٰ أن يكون تأوَّل، فأخطأ؟»، وردَّ أبو بكر خالدًا، وَوَدَىٰ مالك بن نويرة، وردَّ السبي والمال»[3]، فهذا الصنيع من أبي بكر يدلُّ علىٰ أنَّ بعض من شملهم اسم الردة لم يكونوا كفارًا خارجين من الملَّة.

---

(١) «الأم»، الشافعي: (٩/ ٢٠٦)، وانظر «التمهيد»، ابن عبد البر: (٢١/ ٢٨٢).

(٢) «الحاوي»، الماوردي: (١٣/ ١١١).

(٣) «تاريخ خليفة خياط»: (١٥٠)، وانظر «كتاب الردة»، الواقدي: (١٠٦)، و«تاريخ الطبري»: (٣/ ٢٧٩)، و«البداية والنهاية»، ابن كثير: (٦/ ٣٥٤)، وانظر «دراسة مطولة لتحليل موقف خالد: حركة الردة»، علي العتوم: (٢٢٢ - ٢٢٧).

وقد ذكر عددٌ من المؤرخين أخبارًا عديدة تدلُّ علىٰ أنَّ الصحابة لم يكونوا يحكمون بالكفر علىٰ كُلِّ مَن شملهم اسم الرِّدَّة في زمن أبي بكر رضي الله عنه[1].

- **الدليلُ الثالثُ**: ظاهر كتاب أبي بكر إلىٰ المرتدين؛ فإنَّه رضي الله عنه كتب إليهم كتابًا طويلًا اشتمل علىٰ بنود عديدة مختلفة في مقتضياتها، وممَّا جاء فيه قوله: «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ أَبِي بَكْرٍ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَىٰ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا، مِنْ عَامَّةٍ وَخَاصَّةٍ، أَقَامَ عَلَىٰ إِسْلَامِهِ أَوْ رَجَعَ عَنْهُ**»[2]، فهذا يدلُّ علىٰ أنَّ بعض أهل الردة بقي عل إسلامه ولم يخرج عنه، وذكر في أثنائه ما يدلُّ علىٰ أنَّ الذي رجع عن الدين إنَّما هو صنف من المرتدين فقط.

ولا بُدَّ من التنبيه علىٰ أنَّه جاء عند بعض المؤرخين جملةٌ رُبَّما يُفهَم منها خلاف ما سبق، وهي قول أبي بكر: «**فَإِنِّي أَحْمَدُ اللهَ إِلَيْكُمُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، نُقِرُّ بِمَا جَاءَ بِهِ، (وَنُكَفِّرُ مَنْ أَبَىٰ ذَلِكَ وَنُجَاهِدُهُ)**»[3]، وهذه الجملة لم ترد في كُلِّ روايات كتاب أبي بكر، ثم إنَّها لا تقتضي أنَّ أبا بكر كان يحكم علىٰ كُلِّ مَن دخل في نطاق الردة بالكفر؛ لأنَّها جاءت في سياق بيان الحكم العام علىٰ من ترك الدين والهدي الذي جاء به النبي ﷺ، وليست في سياق بيان موقف أبي بكر من المرتدين.

ولا بُدَّ من التنبيه أيضًا علىٰ أنَّ بعض العلماء استدلوا علىٰ القول بأنَّ الصحابة ليسوا مُجمعين علىٰ تكفير كُلِّ المرتدين بأدلة غير صحيحة، ومن

---

(١) انظر «كتاب الردة»، الواقدي: (١٧٤ - ١٧٧).

(٢) انظر نص الكتاب «كتاب الردة»، الواقدي: (٧١)، و«تاريخ الطبري»: (٣/ ٢٥٠).

(٣) «تاريخ الطبري»: (٣/ ٢٥٠).

ذلك ما أشار إليه ابنُ عبد البرِّ من أنَّ عمر خالف أبا بكر في حكم مانعي الزكاة، ولهذا أرجع بعض السبي إليهم[1]، ومن ذلك أيضًا ما فعله ابنُ حجرٍ؛ فإنَّه احتج بالخلاف الذي وقع بين أبي بكر وعمر في بعض أحكام سبي المرتدين، كما جاء في أثر طارق بن شهاب علىٰ أنَّهم مختلفون في كفرهم[2].

وهذه الاستدلالات غير صحيحة؛ فإنَّ عمر بن الخطاب أقرَّ أبا بكر علىٰ أنَّ قتلىٰ المرتدين في النار، وأيَّده علىٰ ذلك ولم يُخالفه إلَّا في بعض الجزئيات فقط كما يدلُّ عليه خبر طارق بن شهاب السابق؛ فإنَّه ورد عنه أنَّه قال لأبي بكر: **«قَدْ رَأَيْتُ رَأْيًا، وَسَنُشِيرُ عَلَيْكَ، أَمَّا أَنْ يُؤَدُّوا الحَلْقَةَ وَالْكُرَاعَ؛ فَنِعْمَ مَا رَأَيْتُ، وَأَمَّا أَنْ يُتْرَكُوا أَقْوَامًا يَتَّبِعُونَ أَذْنَابَ الْإِبِلِ، حَتَّىٰ يُرِيَ اللهُ خَلِيفَةَ نَبِيِّهِ ﷺ، وَالمُسْلِمِينَ أَمْرًا يَعْذِرُونَهُمْ بِهِ؛ فَنِعْمَ مَا رَأَيْتُ، وَأَمَّا أَنْ نَغْنَمَ مَا أَصَبْنَا مِنْهُمْ، وَيَرُدُّونَ مَا أَصَابُوا مِنَّا؛ فَنِعْمَ مَا رَأَيْتُ، وَأَمَّا أَنَّ قَتْلَاهُمْ فِي النَّارِ وَقَتْلَانَا فِي الجَنَّةِ؛ فَنِعْمَ مَا رَأَيْتُ، وَأَمَّا أَنْ لَا نَدِيَ قَتْلَاهُمْ؛ فَنِعْمَ مَا رَأَيْتُ، وَأَمَّا أَنْ يَدُوا قَتْلَانَا؛ فَلَا، قَتْلَانَا قُتِلُوا عَنْ أَمْرِ اللهِ؛ فَلَا دِيَاتِ لَهُمْ»**[3].

وأمَّا إرجاع السبي؛ فهو لا يستلزم أنَّ عمر كان يرىٰ عدم كفرهم؛ لأنَّه جائز ومقبول في الشريعة، وقد فعله النبيُّ ﷺ مع بعض قبائل العرب[4]،

---

(١) انظر «**الاستذكار**»، ابن عبد البر: (٣/ ٢١٤).

(٢) انظر «**فتح الباري**»، ابن حجر: (١٢/ ٣٣٦).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في «**المصنف**»: (٣٣٤٠٠).

(٤) انظر في هذا الجواب «**منهاج السُّنة النبوية**»، ابن تيمية: (٦/ ٣٤٩)، وانظر «**موقف الصحابة من الردة والمرتدين**»، فهد القرشي- رسالة ماجستير في جامعة أم القرىٰ: (٢٤٦).

فكيف يُقال: «إنَّه لا يكفرهم؟!»، ثم إنَّ عمر ردَّ السبي علىٰ كُلِّ المرتدين، ولم يقتصر علىٰ مانعي الزكاة فقط.

وإذا لم يكن كل من شملهم اسم الردة كفارًا خارجين عن الملَّة، فلماذا سموا باسم الردة إذن؟ وقد أوضح العلماء الأسباب الداعية إلىٰ ذلك، وأرجعوها إلىٰ سببين، وهما:

السببُ الأوَّلُ: أنَّ هذا الإطلاق يصحُّ في اللغة؛ إذ معنىٰ الردة في اللغة الرجوع، ومَن أقرَّ بالصلاة، وأنكر الزكاة بعدما كان مُؤمنًا بها؛ فإنَّه يصدق عليه بأنَّه رجع عن بعض دينه، ولا يصحُ لنا أن نُحاكم إطلاقات المتقدمين علىٰ ما استقر عليه اسم الردة في كتب الفقه المتأخرة، وقد نبَّه الشافعي علىٰ هذا الوجه؛ إذ يقول: «**فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: مَا دَلَّ عَلَىٰ ذَلِكَ وَالْعَامَّةُ تَقُولُ لهُمْ أَهْلَ الرِّدَّةِ؟ (قَالَ الشَّافِعِيُّ** - رحمه الله تعالىٰ -): **فَهُوَ لِسَانٌ عَرَبِيٌّ، فَالرِّدَّةُ: الِارْتِدَادُ عَمَّا كَانُوا عَلَيْهِ بِالْكُفْرِ، وَالِارْتِدَادُ يَمْنَعُ الحَقَّ، قَالَ: وَمَنْ رَجَعَ عَنْ شَيْءٍ؛ جَازَ أَنْ يُقَالَ ارْتَدَّ عَنْ كَذَا**»(١).

السبب الثاني: أنَّهم دخلوا في غمار أهل الردة، فأضيف الاسم في الجملة إلىٰ الردة؛ إذ كانت أعظم الأمرين خطرًا، وأكبرها جُرمًا، كما أشار إلىٰ ذلك الخَطَّابِيُّ(٢).

وبعد هذه الجولة المطولة في البحث عن حقيقة موقف الصحابة من أصناف المرتدين: ندرك أنَّ هذه القضية كانت محلَّ خلاف بين العلماء المتقدمين، ويظهر أنَّ القول الثاني هو الأقرب للصواب؛ لقوة أدلته، وظهورها في الدلالة علىٰ حقيقة موقف الصحابة ﷺ.

---

(١) «الأم»، الشافعي: (٩/ ٢٠٦).

(٢) انظر «أعلام السنن»، الخطَّابي: (١/ ٧٤٢).

القضيةُ الثانيةُ

«تحريرُ موقفِ الصحابةِ في قتالِ أهلِ الرِّدَّةِ»

انتهينا في بحث القضية الأولىٰ إلىٰ أنَّ الصحابة لم يحكموا بالكفر علىٰ كُلِّ أصناف طوائف المرتدين، وإنَّما كانوا يقسمونهم إلىٰ قسمين، وهذا هو القول الذي اختاره «**الإمام الشافعي**» وعددٌ غير قليل من العلماء كما سبق بيانه.

فأما الصنف الأول: الذين كان الصحابة يحكمون بكفرهم، فإنهم لم يختلفوا في وجوب قتالهم؛ لأنهم مرتدون خارجون عن الإسلام، ولم يبق لهم العقد العاصم لدمائهم وأموالهم.

وأمَّا الصنف الثاني - الذين لم يحكموا بكفرهم -: فَهُمُ الذين عرض الإشكال والتردد في إباحة قتالهم عند عمر بن الخطاب ﷺ وغيرِه من الصحابة، وبادر إلىٰ نقاش أبي بكر ﷺ في شأنهم، ثم بعد ذلك اقتنع بصحة قول أبي بكر في وجوب قتالهم.

ومحصل هذا الكلام أنَّ الصحابة استقرَّ أمرُهم علىٰ وجوب قتال كُلِّ المرتدين شرعًا، وأنَّهم أجمعوا علىٰ وجوب قتال كُلِّ أصنافهم.

وهذا ما يدلُّ عليه الحوار الذي دار بين أبي بكر وعمر؛ فإنَّ عمر صرَّح

في آخره بأنَّه عرف أنَّ ما ذهب إليه هو الحقُّ، ولهذا وافقه، وأخذ برأيه.

فعن أبي هريرة قال: «لَمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ ﵁ بَعْدَهُ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ ﵁: يَا أَبَا بَكْرٍ! كَيْفَ تُقَاتِلُ النَّاسَ، وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا: لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحِسَابُهُ عَلَىٰ اللهِ»؟! فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: وَاللهِ! لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلاَةِ وَالزَّكَاةِ؛ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ المَالِ، وَاللهِ! لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَىٰ رَسُولِ اللهِ ﷺ؛ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَىٰ مَنْعِهَا»، قَالَ عُمَرُ ﵁: «فَوَاللهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ قَدْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ ﵁، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ»(١).

فهذا الحوار بين أكبر رجلين في الإسلام بعد رسول الله يدلُّ علىٰ أمرين مهمين، وهما:

الأمرُ الأوَّلُ: أنَّ الإشكال الذي عرض لعمر إنَّما كان في الصنف الثاني من المرتدين، ولم يكن في الصنف الأول؛ فإنَّ عمر كان يسأل عمَّن أقر بالشهادتين، ولم يكن يسأل عمَّن ترك أصل الدين، وهذا ما فهمه أبو بكر منه؛ فإنَّه لم يقل: «لأقاتلن من أشرك بالله»، وإنَّما قال: «لأقاتلن من فرَّق بين الصلاة والزكاة»، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ حوارهم كان في صنف معين من المرتدين كان مُقِرًّا بالصلاة، ويدلُّ أيضًا علىٰ أنَّهم مُجمعون علىٰ وجوب قتال الصنف الآخر، وليس لديهم إشكالٌ فيه.

وإنَّما عرض الإشكالُ لعمرَ في الصنف الأول؛ لأنَّه يرىٰ أنَّ فعل أبي

---

(١) أخرجه «البخاري»، رقم: (٧٢٨٥)، و«مسلم»، رقم: (٣٢).

بكر فيه استباحة للدماءِ، وهذه الاستباحة أمرٌ عظيم في الشريعة؛ ولهذا استندَ عمر بن الخطاب إلىٰ النصِّ الذي يدلُّ علىٰ حُرمة دمِ المسلم، فبيَّن له أبو بكر خطأً قوله استنادًا إلىٰ نصوص شرعية أخرىٰ، فالخلاف بينهما - إذن - كان علىٰ أمر ديني كبير وهو استباحة دماء طائفة من المسلمين، وأمر الدماء عظيم في الإسلام كما هو معلوم، ولم يكن مجرد خلاف علىٰ أمر سياسي مصلحي محض، يرجع إلىٰ الاعتبارات الواقعية والمرحلية.

وهذا المعني - أعني: أنَّ النقاش لم يكن في كُلِّ أصناف المرتدين، وإنَّما في نصف واحد منهم - هو الذي فهمه عددٌ من كبار العلماء.

وفي هذا يقول الشافعي: «وَقَوْلُ عُمَرَ لِأَبِي بَكْرٍ: أَلَيْسَ قَدْ قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ «أُمِرْت أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ، حَتَّىٰ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَإِذَا قَالُوهَا؛ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا، وَحِسَابُهُمْ عَلَىٰ اللهِ»، فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ: «هَذَا مِنْ حَقِّهَا، لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا مِمَّا أَعْطَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ؛ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ»، مَعْرِفَةٌ مِنْهُمَا مَعًا بِأَنَّ مِمَّن قَاتَلُوا مَنْ هُوَ عَلَىٰ التَّمَسُّكِ بِالْإِيمَانِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ مَا شَكَّ عُمَرُ فِي قِتَالِهِمْ، وَلَقَالَ أَبُو بَكْرٍ قَدْ تَرَكُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ؛ فَصَارُوا مُشْرِكِينَ»[1].

ويقول الخَطَّابِيُّ حين ذكر بعض أصناف المرتدين، وهم مَن أقر بالزكاة، ولكن امتنع عن دفعها لأبي بكر: «فِي أَمْرِ هَؤُلَاءِ عَرَضَ الْخِلَافُ، وَوَقَعَتِ الشُّبْهَةُ لِعُمَرَ ﷺ، فَرَاجَعَ أَبَا بَكْرٍ ﷺ، وَنَاظَرَهُ، وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهَ، فَمَنْ

---

(١) «الأم»، الشافعي: (٥/ ٥١٦).

قَالَهَا؛ فَقَدْ عَصَمَ نَفْسَهُ وَمَالَهُ»[1].

ويقول ابنُ عبدِ البرِّ مُعلِّقًا علىٰ حديث أبي هريرة: «**قَوْلُهُ: «وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ» لم يَخْرُجْ عَلَىٰ كَلَامِ عُمَرَ؛ لِأَنَّ كَلَامَ عُمَرَ إِنَّمَا خَرَجَ عَلَىٰ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، وَمَنَعَ الزَّكَاةَ، وَتَأَوَّلُوا قَوْلَهُ - تَعَالَىٰ -: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التَّوْبَة: ١٠٣]، فَقَالُوا: المَأْمُورُ بِهَذَا رَسُولُ اللهِ لَا غيره**»[2]، فابن عبد البر هنا يُبيِّن أنَّ عمر إنَّما كان يُناظر أبا بكر في صنف محدد من المرتدين.

ويقول الماوردي: «**فَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ ﷺ فَإِنَّهُ قَاتَلَ طَائِفَتَيْنِ، طَائِفَةٌ: ارْتَدَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ مَعَ مُسَيْلِمَةَ، وَطُلَيْحَةَ، وَالْعَنْسِيَّ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ عَلَيْهِ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي قِتَالِهِمْ أَحَدٌ**»[3].

فتحصَّل ممَّا سبق أنَّ الحوار الذي دار بين أبي بكر وعمر ﷺ لم يكن في جنس قتال المرتدين، وإنَّما كان في قتال صنف محدد منهم، وأمَّا الصنف الآخر؛ فلم يقع بين الصحابة في قتالهم أيُّ تردد.

والأمرُ الثاني: أنَّ عمر بن الخطاب وافق قول أبي بكر حين اتضح له الأمر ورجع إلىٰ قوله، وهذا ما يدلُّ عليه صريح قول عمر: «**فَوَاللهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ أَنَّ اللهَ ﷻ قَدْ شَرَحَ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ ﷺ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الحَقُّ**»، هذا القول الصريح يدلُّ علىٰ أنَّ عمر رجع إلىٰ قول أبي بكر وأخذ به، وهو يدلُّ علىٰ أنَّ القضية انتهت إلىٰ الإجماع، ولم يُعرف أنَّ أحدًا من الصحابة

---

(١) «**معالم السنن**»، الخطابي: (٢/ ١٦٥).

(٢) «**الاستذكار**»، ابن عبد البر: (٣/ ٢١٤).

(٣) «**الحاوي**»، الماوردي: (١٣/ ١٠١).

نازع أو تردد في قتال كُلِّ أصناف المرتدين بعد ذلك الحوار بين ذينك الرجلين، اللذينِ هما أعلم الصحابة ﷺ.

ولا بُدَّ من التأكيد علىٰ أنَّ عمر حين رجع إلىٰ قول أبي بكر: لم يرجع إلىٰ قوله لأنَّه هو الإمام والحاكم السياسي، ولم يرجع إليه لأنَّه لم يُرد أن يشق عصا المسلمين، وإنَّما رجع لأنَّه رأىٰ أنَّ قول أبي بكر هو الحق كما صرَّح بذلك.

وذلك الحوار والخلاف السابق بين الصحابة لا يضرُّ إجماعَهم اللاحق، ولا يقدح في صحته، ولا يجعل المسألة داخلة في نظام المسائل الخلافية؛ لأنَّ الرجوع عن الرأي المخالف وقع من نفس الطرف المخالف، فهو في حكم من صرح بخطأ رأيه السابق، فلا يُعد بذلك ناقضًا للإجماع.

وهذا مثله مثل رهط من العلماء اجتمعوا في مجمع ما ودار بينهم خلاف مطول في قضية، ثم في نهاية اللقاء أجمعوا علىٰ رأي واحد؛ فإنَّه لا يقل أحدٌ بأنَّ ما انتهوا إليه لا يُعد إجماعًا لأنَّهم اختلفوا قبل ذلك!

ومثل هذه الحادثة: ما وقع بين الصحابة من خلاف وتباحث في جمع القرآن في عهد أبي بكر، فحين أمر أبو بكر بجمع القرآن عارضه بعض الصحابة، ثم استقرَّ أمرهم علىٰ الجمع؛ فإنَّه لا يقول أحد بأنَّه لا يصحُّ القول بأنَّ الصحابة أجمعوا علىٰ جمع القرآن بحجة أنَّهم اختلفوا أوَّلًا، وإنَّما توارد العلماء علىٰ عد قضية جمع القرآن من القضايا المجمع عليها بين الصحابة، وكذلك اختلاف الصحاب في موضع دفن النبي ﷺ، فمن المعلوم أنَّهم اختلفوا في أول الأمر، ثم استقر رأيهم علىٰ دفنه ﷺ في بيته، وكذلك اختلف الصحابة في تعيين الخليفة بعد رسول الله ﷺ، ثم استقرَّ أمرهم علىٰ

اختيار أبي بكر، فلا يصحُّ أن نعدَّ تلك المسائل داخلة في مسائل الخلاف الذي تسوغ المخالفة فيها، وإنَّما هي من مسائل الإجماع بين الصحابة.

وهذا ما فهمه عددٌ من كبار العلماء؛ فإنَّهم تواردوا علىٰ القول بأنَّ الصحابة أجمعوا علىٰ قتال المرتدين، ولم يُكيِّف أحدٌ منهم موقف الصحابة من المرتدين علىٰ أنَّها مسألة خلافية، وإنَّما جعلوها داخلة في نطاق المسائل الإجماعية المنقولة عن الصحابة.

وممَّن نص علىٰ ذلك ابنُ عبدِ البرِّ، حيث يقول: «وكانت **الرِّدَّةُ عَلَىٰ ثَلَاثَةِ أَنْوَاعٍ، قَوْمٌ: كَفَرُوا وَعَادُوا إِلَىٰ مَا كَانُوا عَلَيْهِ مِنْ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ، وَقَوْمٌ: آمَنُوا بِمُسَيْلِمَةَ، وَهُمْ أَهْلُ الْيَمَامَةِ، وَطَائِفَةٌ: مَنَعَتِ الزَّكَاةَ، وَقَالَتْ مَا رَجَعْنَا عَنْ دِينِنَا، وَلَكِنْ شَحَحْنَا عَلَىٰ أَمْوَالِنَا، وَتَأَوَّلُوا مَا ذَكَرْنَاهُ**».

ثم قال: «**بَدَأَ أَبُو بَكْرٍ ﷺ قِتَالَ الجَمِيعِ، وَوَافَقَهُ عَلَيْهِ جَمِيعُ الصَّحَابَةِ بَعْدَ أَنْ كَانُوا خَالَفُوهُ فِي ذَلِكَ؛ لِأَنَّ الَّذِينَ مَنَعُوا الزَّكَاةَ قَدْ رَدُّوا عَلَىٰ اللهِ قَوْلَهُ - تَعَالَىٰ -: ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا الزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: ٤٣]، وَرَدُّوا عَلَىٰ جَمِيعِ الصَّحَابَةِ الَّذِينَ شَهِدُوا التَّنْزِيلَ، وَعَرَفُوا التَّأْوِيلَ فِي قَوْلِهِ ﷻ: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ [التَّوْبَة: ١٠٣]، وَمَنَعُوا حَقًّا وَاجِبًا لِلهِ عَلَىٰ الْأَئِمَّةِ الْقِيَامُ بِأَخْذِهِ مِنْهُمْ، وَاتَّفَقَ أَبُو بَكْرٍ، وَعُمَرُ، وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ عَلَىٰ قِتَالِهِمْ حَتَّىٰ يُؤَدُّوا حَقَّ اللهِ فِي الزَّكَاةِ، كَمَا يَلْزَمُهُمْ ذَلِكَ فِي الصَّلَاةِ**»[(١)] .

ويقول القاضي عِياض عمَّن منع الزكاة من المرتدين: «**فَرَأَىٰ أَبُو بَكْرٍ وَالصَّحَابَةُ ﷺ قِتَالَهُمْ جَمِيعَهُمْ**»[(٢)] يعني: جميع أصناف المرتدين.

---

(١) «الاستذكار»، ابن عبد البر: (٣/ ٢١٤).

(٢) «إكمال المعلم بفوائد مسلم»، القاضي عياض: (١/ ٢٤٤).

ويقول ابنُ قُدامةَ: «وَاتَّفَقَ الصَّحَابَةُ ﷺ عَلَىٰ قِتَالِ مَانِعِيهَا»[1]، ثم استدلَّ بحديث بقصة أبي بكر وعمر.

ويقول الماورديُّ عن المرتدين: «وَطَائِفَةٌ: أَقَامُوا عَلَىٰ الْإِسْلَامِ، وَمَنَعُوا الزَّكَاةَ بِتَأْوِيلٍ اشْتَبَهَ، فَخَالَفَهُ أَكْثَرُ الصَّحَابَةِ فِي الِابْتِدَاءِ، ثُمَّ رَجَعُوا إِلَىٰ رَأْيِهِ، وَوَافَقُوهُ عَلَيْهِ فِي الِانْتِهَاءِ حِينَ وَضَحَ لَهُمُ الصَّوَابُ، وَزَالَتْ عَنْهُمُ الشُّبْهَةُ، وَنَحْنُ نَذْكُرُ شَرْحَهُ مِنْ بَعْدُ مُفَصَّلًا، فَكَانَ انْعِقَادُ الْإِجْمَاعِ مَعَهُ بَعْدَ تَقَدُّمِ الْمُخَالَفَةِ لَهُ أَوْكَدَ»[2].

ويقول ابنُ تيميةَ: «وَقَدْ اتَّفَقَ الصَّحَابَةُ وَالْأَئِمَّةُ بَعْدَهُمْ عَلَىٰ قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ وَإِنْ كَانُوا يُصَلُّونَ الخَمْسَ وَيَصُومُونَ شَهْرَ رَمَضَانَ»[3].

ويؤكد ذلك في موطن آخر فيقول: «كُلُّ طَائِفَةٍ مُمْتَنِعَةٍ عَنِ الْتِزَامِ شَرِيعَةٍ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ الظَّاهِرَةِ الْمُتَوَاتِرَةِ، مِنْ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ وَغَيْرِهِمْ؛ فَإِنَّهُ يَجِبُ قِتَالُهُمْ حَتَّىٰ يَلْتَزِمُوا شَرَائِعَهُ، وَإِنْ كَانُوا مَعَ ذَلِكَ نَاطِقِينَ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَمُلْتَزِمِينَ بَعْضَ شَرَائِعِهِ، كَمَا قَاتَلَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ وَالصَّحَابَةُ ﷺ مَانِعِي الزَّكَاةَ، وَعَلَىٰ ذَلِكَ اتَّفَقَ الْفُقَهَاءُ بَعْدَهُمْ بَعْدَ سَابِقَةِ مُنَاظَرَةِ عُمَرَ لِأَبِي بَكْرٍ ﷺ. فَاتَّفَقَ الصَّحَابَةُ ﷺ عَلَىٰ الْقِتَالِ عَلَىٰ حُقُوقِ الْإِسْلَامِ عَمَلًا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ»[4].

وحاصل الكلام السابق: أنَّ الموقف من قتال مانعي الزكاة قضية إجماعية بين الصحابة، وبالتالي: فهي ليست ممَّا يدخل في قضايا الاجتهاد

---

(١) «المغني»، ابن قدامة: (٤/ ٥).

(٢) «الحاوي»، الماوردي: (١٣/ ١٠١).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥١٩).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٨/ ٥٠٢).

التي يسوغ فيها الخلاف، فمن اختار قولًا ذهب فيه إلىٰ أنَّ قتال مانعي الزكاة في عصر الصحابة لا يجوز أو يُباح خلافه، فقوله خطأ بلا شك؛ لأنَّه مخالفٌ لما أجمع عليه الصحابة.

وإلىٰ القول بأنَّ اختلاف الصحابة السابق حول الموقف من قتال المرتدين لا يقدح في صحة إجماعهم اللاحق ولا في إلزاميته ذهب جمهور الأصوليين، فقد أثاروا في مؤلفاتهم الأصولية مسألة ما إذا اختلف أهل الاجتهاد في قضية ما ثُمَّ تراجع طرفٌ من أهل الخلاف، واتفقوا علىٰ القول الآخر، وذهب أكثرهم وجمهورهم إلىٰ أنَّ هذا إجماع وهو حجة ملزمة.

ويمثلون له بما وقع بين الصحابة في قتال المرتدين وغيرها من القضايا، وفي بيان هذا يقول **الجُوينيُّ**: «**إِذَا اخْتَلَفَ عُلَمَاءُ عَصْر عَلَىٰ قولين، ثُمَّ رَجَعَ الْمُتَمَسِّكُونَ بِأَحَدِ الْقَوْلَيْنِ إِلَىٰ الْقَوْلِ الْآخَرِ، وَصَارُوا مُطْبِقِينَ عَلَيْهِ؛ فَالَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ مُعْظَمُ الْأُصُولِيِّينَ أَنَّ هَذَا إِجْمَاعٌ**»[1]، وجاء في مُسودة آل تيمية الأصولية: «**إِذَا اخْتَلَفَ الصَّحَابَةُ عَلَىٰ قَوْلَيْنِ، ثُمَّ أَجْمَعُوا عَلَىٰ أَحَدِهِمَا؛ صَحَّ، وَارْتَفَعَ الْخِلَافُ**»[2].

وكان بعض الأصوليين أكثر دقة في مناقشة هذه القضية، ففرق بين الخلاف المستقر، والخلاف غير المستقر، وبيَّن أنَّه في حالة الخلاف غير المستقر حجة ملزمة، وفي هذا يقول **الإيجي** في شرح ابن الحاجب: «**إِذَا اخْتَلَفَ أَهْلُ الْعَصْرِ، ثُمَّ اتَّفَقُوا هُمْ بِعَيْنِهِمْ عُقَيْبَ الِاخْتِلَافِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَسْتَقِرَّ**

---

(١) «البرهان في أصول الفقه»، الجويني: (١/ ٤٥٣)، وانظر «التحبير شرح التحرير»، والمرداوي: (٤/ ١٦٦٠).

(٢) «المسودة في أصول الفقه»، آل تيمية: (٦٢٩).

الْخِلَافُ؛ فَإِجْمَاعٌ وَحُجَّةٌ»[1].

بل إنَّ بعض الأصوليين يحكي الإجماع علىٰ ذلك، وفي بيان ذلك يقول الزركشيُّ، حين ذكر أنَّ للإجماع الواقع بعد الخلاف حالتان: «**إِحْدَاهُمَا: أَنْ لَا يَسْتَقِرَّ، بِأَنْ يَكُونَ الْمُجْتَهِدُونَ فِي مُهْلَةِ النَّظَرِ، وَلَمْ يَسْتَقِرَّ لَهُمْ قَوْلٌ، كَخِلَافِ الصَّحَابَةِ لِأَبِي بَكْرٍ ﷺ فِي قِتَالِ مَانِعِي الزَّكَاةِ، وَإِجْمَاعِهِمْ بَعْدَ ذَلِكَ. قَالَ الشَّيْخُ فِي «اللُّمَعِ»: صَارَتِ الْمَسْأَلَةُ إِجْمَاعِيَّةً بِلَا خِلَافٍ»**[2].

وهذه الصورةُ - الخلاف غير المستقر - هي الألصق بحال الخلاف الواقع بين الصحابة في الموقف من قتال المرتدين؛ فإنَّ الخلاف لم يستقرَّ بينهم، بل لا يعدو أن يكون نقاشًا مجردًا في القضية، ثم تبيَّن الحكم الشرعي فيها وانكشف.

وإجماعُ الصحابة بعد خلافهم في قضية قتال المرتدين وغيرها من القضايا استحضره جمهور الأصوليين في الرد علىٰ الصيرفي الذي ذهب إلىٰ أنَّه لا يجوز حصول الإجماع بعد الاختلاف أصلًا[3]، وبيَّنوا خطأ قوله بما وقع من حال الصحابة، وفي سياق الاستدلال علىٰ ذلك يقول الرازي: «**لَنَا: إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَىٰ إِمَامَةِ أَبِي بَكْرٍ ﷺ بَعْدَ اخْتِلَافِهِمْ فِيهَا**»[4]، ويقول

---

(١) «شرح العضد علىٰ مختصر ابن الحاجب»: (١٢٥)، وانظر مزيدًا من التأكيدات «أصول ابن مفلح» (٢/ ١١١)، و«شرح الكوكب المنير»، ابن المنير: (٢/ ٢٧٦)، و«الإحكام في أصول الفقه»، الآمدي: (١/ ٣٩٩)، وغيرها كثير.

(٢) «البحر المحيط في أصول الفقه»، الزركشي: (٤/ ٥٣٠)، وانظر «التحبير شرح التحرير»، المرداوي: (٤/ ١٦٦١).

(٣) انظر «المحصول»، الرازي: (٤/ ١٣٥)، و«التحبير شرح التحرير»، المرداوي: (٤/ ١٦٦٣).

(٤) «المحصول»، الرازي: (٤/ ١٣٥).

المرداوي: «وَهُوَ مَحْجُوجٌ بِالْوُقُوعِ، كَمَسْأَلَةِ الْخِلَافَةِ لِأَبِي بَكْرٍ وَغَيْرِهَا»[1]، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ جمهور الأصوليين يرون أنَّ خلاف الصحابة السابق علىٰ إجماعهم في قتال المريدين لا يصير القضية خلافية، وإنَّما هي إجماعية عندهم.

والنتيجة النهائية للبحث في هذه القضية هي أنَّ وجوب قتال المرتدين ثابت بإجماع الصحابة، فهو من المسائل المجمع عليها التي لا يدخل الخلاف فيها في دائرة الاجتهاد، وأنَّ ما أجمع عليه الصحابة ليس مجرد فعل سياسي مصلحي محض، وإنَّما هو أمر شرعي له دلالات شرعية عديدة.

وفي الحلقة الثالثة سيكون البحث مُركِّزًا علىٰ تحرير المناط الحقيقي الذي من أجله قاتل الصحابة المرتدين، وهل التأثير الأبرز فيه كان للاعتبارات السياسية أم الدينية؟!



(١) «التحبير شرح التحرير»، المرداوي: (٤/ ١٦٦٣).

القضيةُ الثالثةُ

«تحريرُ السببِ الدافعِ لقتالِ الصحابةِ للمرتدينِ وتحديدُ المناطِ المؤثرِ في حروبهم تلك»

وتدلُّ الدلائل الكثيرة علىٰ أنَّ الدافع الأوليَّ الذي دفع بالصحابة إلىٰ قتال المرتدين بكل أصنافهم هو أنَّهم خرجوا عن الإسلام، وخالفوا أصوله الكُبرىٰ - كُلَّها، أو بعضها - ولم يكن البعد السياسي هو الدافع الأولي لهم.

* **أمَّا الصنفُ الأوَّلُ** - وهم مَن ترك التديُّن بالإسلام جملة، واتبع المتنبئين، كبني حنيفة مثلًا -: فقد أجمع العلماء علىٰ أنَّ موجب قتال الصحابة لهم هو كونهم ارتدوا عن الدين، وأنَّ الصحابة إنَّما قاتلوهم لأجل ما وقع منهم من النكوص والارتداد.

وقد تتالت مقولات العلماء في تأكيد هذا المعنىٰ، وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك: تعليق «الإمامُ الشافعيُّ» علىٰ الحوار الذي دار بين عمر بن الخطاب وأبي بكر، حيث يقول: «**فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ: «هَذَا مِنْ حَقِّهَا، لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا ممَّا أَعْطَوْا رَسُولَ اللهِ ﷺ؛ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَيْهِ» = مَعْرِفَةٌ مِنْهُمَا مَعًا بِأَنَّ ممَّن قَاتَلُوا مَنْ هُوَ عَلَىٰ التَّمَسُّكِ بِالْإِيمَانِ، وَلَوْلَا ذَلِكَ: مَا شَكَّ عُمَرُ فِي قِتَالِهِمْ، وَلَقَالَ**

أَبُو بَكْرٍ قَدْ تَرَكُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، فَصَارُوا مُشْرِكِينَ»[1]، فهو يُؤكِّد أنَّ المرتدين الذين رجعوا إلىٰ الشرك لا يشكُّ الصحابة في قتالهم لأجل ما وقعوا فيه من الشرك، ويُؤكِّد أنَّ الدافع في قتال الصحابة ليس هو الخروج علىٰ الدولة، وإنَّما هو الخروج من الدين أو عدم الالتزام ببعض أصوله الكُبرىٰ.

وفي بيان ذلك يقول القاضي عِياض بعد أن ذكر أنَّ المرتدين كانوا ثلاثة أصناف: **«فَرَأَىٰ أَبُو بَكْرٍ وَالصَّحَابَةُ ﷺ قِتَالَ جَمِيعِهِمْ؛ الصِّنْفَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لِكُفْرِهِمْ، وَالثَّالِثِ لِامْتِنَاعِهِ بِزَكَاتِهِ»**[2].

ويقول الخَطَّابِيُّ حين ذكر بعض أصناف المرتدين، وهم من أقر بالزكاة ولكن امتنع عن دفعها لأبي بكر: **«فِي أَمْرِ هَؤُلَاءِ عَرَضَ الْخِلَافُ، وَوَقَعَتِ الشُّبْهَةُ لِعُمَرَ ﷺ، فَرَاجَعَ أَبَا بَكْرٍ ﷺ، وَنَاظَرَهُ، وَاحْتَجَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهَ، فَمَنْ قَالَهَا؛ فَقَدْ عَصَمَ نَفْسَهُ وَمَالَهُ»**[3].

وقال في من ارتد عن الإسلام: «وَهَؤُلَاءِ سَمَّاهُمُ الصَّحَابَةُ كُفَّارًا، وَلِذَلِكَ رَأَىٰ أَبُو بَكْرٍ سَبْيَ ذَرَارِيهِمْ، وَسَاعَدَهُ عَلَىٰ ذَلِكَ أَكْثَرُ الصَّحَابَةِ، وَاسْتَوْلَدَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ جَارِيَةً مِنْ سَبْيِ بَنِي حَنِيفَةَ، فَوَلَدَتْ لَهُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ، الَّذِي يُدْعَىٰ ابْنَ الْحَنَفِيَّةِ، ثُمَّ لم يَنْقَضِ عَصْرُ الصَّحَابَةِ، حَتَّىٰ أَجْمَعُوا عَلَىٰ أَنَّ الْمُرْتَدَّ لَا يُسْبَىٰ»[4]، وما أشار إليه الخطابيُّ في قوله: **«وَسَاعَدَهُ أَكْثَرُ**

---

(١) «الأم»: (٤/ ٢١٥).

(٢) «إكمال المعلم بشرح صحيح مسلم»: (١/ ١٨١).

(٣) «معالم السنن»، الخطابي: (٢/ ١٦٥).

(٤) «معالم السنن»: (٢/ ١٦٦).

الصَّحَابَةِ» لا يقصد في الحكم بالكفر والقتال، وإنَّما في الموقف من السبي، وهذا ما يدلُّ عليه آخر كلامه.

وقد نقل البغويُّ كلام الخَطَّابِيِّ السابق، وفيه إضافة مهمة لا توجد في الأصل، وهي توضح مقصوده بجلاء، حيث يقول عن الصنف الذي ترك الإسلام وارتد عنه: «وَلَمْ يَشُكَّ عُمَرُ رضي الله عنه فِي قَتْلِ هَؤُلاءِ، وَلَمْ يَعْتَرِضْ عَلَىٰ أَبِي بَكْرٍ فِي أَمْرِهِمْ، بَلِ اتَّفَقَتِ الصَّحَابَةُ عَلَىٰ قِتَالِهِمْ وَقَتْلِهِمْ، وَرَأَىٰ أَبُو بَكْرٍ سَبْيَ ذَرَارِيهِمْ وَنِسَائِهِمْ، وَسَاعَدَهُ عَلَىٰ ذَلِكَ أَكْثَرُ الصَّحَابَةِ»[1].

ويقول ابنُ عبدِ البرِّ مُعلِّقًا علىٰ حديث أبي هريرة: «قَوْلُهُ: «وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ» لم يَخْرُجْ عَلَىٰ كَلَامِ عُمَرَ؛ لِأَنَّ كَلَامَ عُمَرَ إِنَّمَا خَرَجَ عَلَىٰ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ، وَمَنَعَ الزَّكَاةَ، وَتَأَوَّلُوا قَوْلَهُ - تَعَالَىٰ -: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التَّوْبَة: ١٠٣]، فَقَالُوا: المَأْمُورُ بِهَذَا رَسُولُ اللهِ لَا غيره»[2]، فابن عبد البر هنا يُبيِّن أنَّ عمر إنَّما كان يناظر أبا بكر في صنف محدد من المرتدين، وسبب منازعته هو أنَّه لم يحصل منهم كفر لا أنَّه لم يحصل منهم خروج علىٰ الدولة، وفي بيان أبي بكر له بيَّن أنَّ السبب المبيح قتالهم هو أنَّهم لم يلتزموا بشعيرة من شعائر الإسلام، لا لأجل أنَّهم خرجوا علىٰ الدولة، أو شكلوا خطرًا علىٰ أمنها.

ويقول الماوردي: «فَأَمَّا أَبُو بَكْرٍ رضي الله عنه فَإِنَّهُ قَاتَلَ طَائِفَتَيْنِ، طَائِفَةٌ: ارْتَدَّتْ عَنِ الْإِسْلَامِ مَعَ مُسَيْلِمَةَ، وَطُلَيْحَةَ، وَالْعَنْسِيِّ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ عَلَيْهِ مِنَ الصَّحَابَةِ فِي قِتَالِهِمْ أَحَدٌ»[3].

---

(١) «شرح السنة»: (٥/ ٤٩٠).
(٢) «الاستذكار»، ابن عبد البر: (٣/ ٢١٤).
(٣) «الحاوي»، الماوردي: (١٣/ ١٠١).

ويقول ابن تيمية مؤكدًا التقريرات السابقة: «**وَمَعْلُومٌ أَنَّ مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابَ كَانَ أَقَلَّ ضَرَرًا عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ مِنْ هَذَا** - أحد ملوك التتار -، **وَادَّعَىٰ أَنَّهُ شَرِيكُ مُحَمَّدٍ فِي الرِّسَالَةِ، وَبِهَذَا اسْتَحَلَّ الصَّحَابَةُ قِتَالَهُ وَقِتَالَ أَصْحَابِهِ الْمُرْتَدِّينَ**»[1]، وفي تأكيد المعني نفسه يقول: «**أَمْرُ مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ، وَادِّعَاؤُهُ النُّبُوَّةَ، وَاتِّبَاعُ بَنِي حَنِيفَةَ لَهُ بِالْيَمَامَةِ، وَقِتَالُ الصِّدِّيقِ لهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ، أَمْرٌ مُتَوَاتِرٌ مَشْهُورٌ، قَدْ عَلِمَهُ الخَاصُّ وَالْعَامُّ**»[2]، بل إنَّه ينقل الإجماع، فيقول: «**لمْ نَعْلَمْ أَحَدًا أَنْكَرَ قِتَالَ أَهْلِ الْيَمَامَةِ، وَأَنَّ مُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابَ ادَّعَىٰ النُّبُوَّةَ، وَأَنَّهُمْ قَاتَلُوهُ عَلَىٰ ذَلِكَ**»[3].

وفي سياق حديثه عن فضائل أبي بكر يقول: «**وَمِنْ أَعْظَمِ فَضَائِلِ أَبِي بَكْرٍ عِنْدَ الْأُمَّةِ - أَوَّلِهِمْ، وَآخِرِهِمْ - أَنَّهُ قَاتَلَ الْمُرْتَدِّينَ، وَأَعْظَمُ النَّاسِ رِدَّةً كَانَ بَنُو حَنِيفَةَ، وَلمْ يَكُنْ قِتَالُهُ لهُمْ عَلَىٰ مَنْعِ الزَّكَاةِ، بَلْ قَاتَلَهُمْ عَلَىٰ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمُسَيْلِمَةَ الْكَذَّابِ**»[4].

* **وأمَّا الصنفُ الآخرُ** - وهم من منع الزكاة -: فقد ذهب بعض العلماء إلىٰ أنَّ الموجب لقتالهم هو البغي، وإعلان الحرابة علىٰ الصحابة، وأصبحوا لا يفرقون بين قتال البغاة، وقتال الطائفة الممتنعة، وقتال الخوارج، ويجعلونها من جنس واحد، ويستدلون ببعضها علىٰ بعض، ولهذا؛ فإنَّ كثيرًا

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٨/ ٥٢٢).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٤/ ٤٩٢)، وانظر «المرجع نفسه»: (٤/ ٤٩٤).

(٣) «المرجع السابق»: (٤/ ٤٩٢).

(٤) «المرجع السابق»: (٨/ ٣٢٤).

من الفقهاء يستدل علىٰ قتال البغاة بقتال الصحابة لمانعي الزكاة، وبقتال عليٍّ لبعض الصحابة في موقعة الجمل[1].

ولكنَّ كثيرًا من الفقهاء - وخاصة المتقدمين منهم - يُفرِّق بين قتال الصحابة لمانعي الزكاة، وقتال البغاة، فالطائفة المنكرة لوجوب الزكاة، أو غير الملتزمة بإخراجها عندهم يجب قتالها ابتداءً، ولو لم تبدأ بقتال، وأمَّا الطائفة الباغية؛ فإنَّه لا يجوز ابتداء قتالها إلَّا إذا هي بدأت بذلك.

وفي الكشف عن حقيقة هذا القول يقول ابن تيمية: «وَكَثِيرٌ مِنَ الْأَئِمَّةِ الْمُصَنِّفِينَ فِي الشَّرِيعَةِ لم يَذْكُرُوا فِي مُصَنَّفَاتِهِمْ قِتَالَ الخَارِجِينَ عَنْ أُصُولِ الشَّرِيعَةِ الِاعْتِقَادِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ، كَمَانِعِي الزَّكَاةِ، وَالخَوَارِجِ وَنَحْوِهِمْ، إِلَّا مِنْ جِنْسِ قِتَالِ الخَارِجِينَ عَلَىٰ الْإِمَامِ، كَأَهْلِ الجَمَلِ وَصِفِّيْنِ، وَهَذَا غَلَطٌ، بَلِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ فَرَّقَ بَيْنَ الصِّنْفَيْنِ، كَمَا ذَكَرَ ذَلِكَ أَكْثَرُ أَئِمَّةِ الْفِقْهِ، وَالسُّنَّةِ، وَالحَدِيثِ، وَالتَّصَوُّفِ، وَالْكَلَامِ، وَغَيْرِهِمْ»[2].

وفي سياق حديثه عن حكم قتال التتار: بيَّن أنَّهم ليس لهم حكم البغاة، وإنَّما هم من جنس مانعي الزكاة الذين قُوتلوا علىٰ ما خرجوا به من الدين، فقال: «وَالصَّوَابُ أَنَّ هَؤُلَاءِ - التتار - لَيْسُوا مِنَ الْبُغَاةِ الْمُتَأَوِّلِينَ؛ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ لَيْسَ لهُمْ تَأْوِيلٌ سَائِغٌ أَصْلًا، وَإِنَّمَا هُمْ مِنْ جِنْسِ الخَوَارِجِ المَارِقِينَ، وَمَانِعِي

---

(١) انظر «أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري»، الخطَّابي: (١/ ٧٤٢)، و«فتح الباري»، ابن حجر: (١٢/ ٢٧٧)، و«الحاوي الكبير»، الماوردي: (١٣/ ٢٢١)، و«مغني المحتاج»، الخطيب الشربيني: (٤/ ١٢٣)، و«الكافي في فقه أحمد بن حنبل»، ابن قدامة: (٤/ ٥٤)، و«كشاف القناع»، البهوتي: (٦/ ١٥٨).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٨/ ٤٨٦).

الزَّكَاةِ، وَأَهْلِ الطَّائِفِ وَالخَرْمِيَّةِ، وَنَحْوِهِمْ مِمَّنْ قُوتِلُوا عَلَىٰ مَا خَرَجُوا عَنْهُ مِنْ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ»[1].

وأكَّد أنَّ قتال أبي بكر لمانعي الزكاة لم يكن لأجل أنَّهم امتنعوا عن أدائها لأبي بكر، وإنَّما لأنَّهم امتنعوا عن أدائها مُطلقًا، حيث يقول: «أَمَّا الَّذِينَ قَاتَلَهُمْ عَلَىٰ مَنْعِ الزَّكَاةِ، فَأُولَئِكَ نَاسٌ آخَرُونَ، وَلَمْ يَكُونُوا يُؤَدُّونَهَا، وَقَالُوا: لَا نُؤَدِّيهَا إِلَيْكَ، بَلِ امْتَنَعُوا مِنْ أَدَائِهَا بِالْكُلِّيَّةِ، فَقَاتَلَهُمْ عَلَىٰ هَذَا، لم يُقَاتِلْهُمْ لِيُؤَدُّوهَا إِلَيْهِ، وَأَتْبَاعُ الصِّدِّيقِ، كَأَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، وَأَبِي حَنِيفَةَ وَغَيْرِهِمَا يَقُولُونَ: إِذَا قَالُوا: نَحْنُ نُؤَدِّيهَا، وَلَا نَدْفَعُهَا إِلَىٰ الْإِمَامِ لم يَجُزْ قِتَالُهُمْ لِعِلْمِهِمْ بِأَنَّ الصِّدِّيقَ، إِنَّمَا قَاتَلَ مَنِ امْتَنَعَ عَنْ أَدَائِهَا جُمْلَةً، لَا مَنْ قَالَ: أَنَا أُؤَدِّيهَا بِنَفْسِي»[2].

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٨/ ٥٤٨).

(٢) «منهاج السنة النبوية»: (٨/ ٣٢٤)، وانظر «المرجع نفسه»: (٨/ ٢٣٣).

الأدلةُ على أنَّ الدافعَ في قتالِ الصحابةِ للمرتدين هو البُعدُ الدينيُّ

وقد دلَّت القرائنُ الكثيرة والشواهد المتعددة علىٰ أنَّ قتال الصحابة للمرتدين بكل أصنافهم - من خرج من الدين بالكلية، ومن امتنع عن الزكاة، الصنف الأول: لأجل ردتهم وخروجهم من الدين، والصنف الثاني: لأجل امتناعهم عن العمل بعبادة ظاهرة -؛ كان الدافع فيه هو البعد الديني، وتؤكِّد أنَّ قتالهم لم يكن لأجل الغرض السياسي ولا اقتصادي، ولا لأجل كونهم خرجوا عن الدولة، وإنَّما لأجل أنَّهم خرجوا عن الإسلام جملة، أو لأجل أنَّهم لم يلتزموا بشعيرة من شعائره الأساسية، **ومن تلك الدلائل:**

- **الدلالةُ الأُولىٰ:** قولُ أبي بكر للصحابة: «**وَاللهِ! لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ**»، واستدلالُه بقول الله - تعالىٰ -: ﴿فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ ۗ وَنُفَصِّلُ ٱلْـَٔايَـٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ١١]، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ البعد الذي كان له التأثير الحقيقي في قتال الصحابة للمرتدين هو البعد الديني، وليس البعد السياسي، ولو كان غيرَ ذلك، لقال: «والله! لأقاتلن من حاربنا، أو من خرج علىٰ دولة الإسلام».

ثُمَّ إنَّ أبا بكر ربط حكم الزكاة بحكم الصلاة، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ

الصحابة مُجمِعون علىٰ أنَّهم لو تركوا الصلاة؛ لاستحقوا المحاربة والقتال، والصلاةُ ليس فيها بُعد اقتصادي أو سياسي.

ثُمَّ إنَّه لو كان سبب قتال مانعي الزكاة هو البغي والحرابة والخروج علىٰ الدولة لمَا تردد عمر بن الخطاب في وجوب قتالهم؛ لكون ذلك أمرًا منصوصًا ظاهرًا في القرآن، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ مأخذ قتالهم عنده هو ما تركوه من شعائر الدين مع بقائهم علىٰ أصله.

- **الدلالةُ الثانيةُ**: كتابات أبي بكر للمرتدين، فحين وقعت حادثة الردة قام أبو بكر بكتابة كتاب عامٍّ أمرَ أن يُقرأ علىٰ كُلِّ المرتدين، وجاء فيه: «**مِنْ أَبِي بَكْرٍ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ إِلَىٰ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا، مِنْ عَامَّةٍ وَخَاصَّةٍ، أَقَامَ عَلَىٰ إِسْلَامِهِ أَوْ رَجَعَ عَنْهُ... وَقَدْ بَلَغَنِي رُجُوعُ مَنْ رَجَعَ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ بَعْدَ أَنْ أَقَرَّ بِالْإِسْلَامِ وَعَمِلَ بِهِ... وَإِنِّي بَعَثْتُ إِلَيْكُمْ فُلَانًا فِي جَيْشٍ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالتَّابِعِينَ بِإِحْسَانٍ، وَأَمَرْتُهُ أَنْ لَا يُقَاتِلَ أَحَدًا مِنْكُمْ حَتَّىٰ يَدْعُوَهُ إِلَىٰ دَاعِيَةِ اللهِ... وَأَلَّا يَقْبَلَ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا الْإِسْلَامَ**»(١)، وكذلك جاء نص مقارب للسابق في كتاب أبي بكر لبني أسد(٢)، وجاء في كتاب أبي بكر لخالد حين أمره بالمسير إلىٰ مسيلمة الكذاب: «**فَإِذَا قَدِمْتَ عَلَيْهِمْ؛ فَلَا تَبْدَأْهُمْ بِقِتَالٍ حَتَّىٰ تَدْعُوَهُمْ إِلَىٰ دَاعِيَةِ الْإِسْلَامِ، وَاحْرِصْ عَلَىٰ صَلَاحِهِمْ... وَاعْلَمْ أَنَّكَ تُقَاتِلُ كُفَّارًا بِاللهِ...**»(٣).

---

(١) «تاريخ الطبري»: (٢/ ١٤١)، و«البداية والنهاية»، ابن كثير: (٦/ ٣٤٨)، و«مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»، محمد حميد الله: (٣٤٠).

(٢) «مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي»: (٣٤٧).

(٣) «الردة»، الواقدي: (٧١)، و«مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»: (٣٤٩).

وهذه الكتابات كُلُّها تدلُّ علىٰ أنَّ السبب الموجب لقتال الصحابة للمرتدين هو كونهم كفروا بالله، وانخلعوا من دين الإسلام، ولو كان موجب قتالهم هو السبب السياسي؛ لقال: «فادعهم إلىٰ الرجوع إلىٰ سياج الدولة، والخضوع لحكم القانون»!

- **الدلالةُ الثالثةُ**: عهدُ أبي بكر لأمراء الأجناد ووصاياه لهم، فحين خرجت الأجناد من المدينة كتب أبو بكر لهم عهدًا جاء فيه: «**هَذَا عَهْدُ أَبِي بَكْرٍ خَلِيفَةِ رَسُولِ اللهِ لِفُلَانٍ حِينَ بَعَثَهُ فِيمَنْ بَعَثَهُ لِقِتَالِ مَنْ رَجَعَ عَنِ الْإِسْلَامِ**»[1].

ولو كان قتالُهم للسبب السياسي؛ لقالَ: «حين بعثه فيمن بعثه لقتال مَن خرج علىٰ الدولة، وخالف القانون»!

- **الدلالةُ الرابعةُ**: موقف الصحابة من قتلىٰ حرب المرتدين؛ فإنَّ أبا بكر حكم عليهم بالنار، فَعَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، قَالَ: **قَدِمَ وَفْدُ بُزَاخَةَ، مِنْ أَسَدٍ وَغَطَفَانَ عَلَىٰ أَبِي بَكْرٍ، يَسْأَلُونَهُ الصُّلْحَ، فَخَيَّرَهُمْ أَبُو بَكْرٍ بَيْنَ الحَرْبِ المُجْلِيَةِ وَالسِّلْمِ المُخْزِيَةِ، فَقَالُوا لَهُ: «هَذِهِ الحَرْبُ المُجْلِيَةُ قَدْ عَرَفْنَاهَا، فَمَا السِّلْمُ المُخْزِيَةُ؟»، فَقَالَ: «أَنْ تُنْزَعَ مِنْكُمُ الحَلْقَةُ وَالْكُرَاعُ، وَتُتْرَكُوا أَقْوَامًا تَتْبَعُونَ أَذْنَابَ الْإِبِلِ، حَتَّىٰ يُرِيَ اللهُ خَلِيفَةَ نَبِيِّهِ وَالمُهَاجِرِينَ أَمْرًا يَعْذِرُونَكُمْ بِهِ، وَنَغْنَمَ مَا أَصَبْنَا مِنْكُمْ، وَتَرُدُّوا إِلَيْنَا مَا أَصَبْتُمْ مِنَّا، وَتَدُوا قَتْلَانَا، وَتَكُونَ قَتْلَاكُمْ فِي النَّارِ»**[2].

---

(١) «تاريخ الطبري»: (٢/ ١٤٢)، و«مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة»: (٣٤٤).

(٢) أخرجه أبو عبيد، القاسم ابن سلام في «الأموال»: (٢٥٤)، وابن زنجويه في =

ومن كان سبب قتاله هو الخروج علىٰ الدولة لا يُحكم علىٰ قتلاه بالنار؛ لأنَّه لا يلزم أن يكون كافرًا.

فهذه الشواهد كلُّها تدلُّ علىٰ معنىٰ واحد، وهو أنَّ قتال الصحابة للمرتدين إنَّما كان لأجل البعد الديني، وهو الارتداد عن الإسلام، والانخلاع منه، أو لأجل أنَّهم لم يلتزموا بشعيرة من شعائره الأساسية.

ولا بُدَّ من التنبيه هنا إلىٰ أنَّ جعل الدافع الأول لحروب الصحابة في الردة هو البعد الديني، لا يمنع أن يكون لحرب المرتدين أهداف أخرىٰ سياسية واقتصادية، ولكنَّها تبقىٰ أهدافًا تابعة وليست أولية.



= «الأموال» من طريق أبي عبيد: (٧٤٢)، وابن أبي شيبة في «مصنفه»: (٣٣٤٠٠)، وسعيد بن منصور في «السنن»: (٢/ ٣١٦)، وإسناده صحيح.

التفسيرُ السياسيُّ لقتالِ الصحابةِ للمرتدين

مع وضوح الأدلة، ووفرة الشواهد الدالة علىٰ أنَّ البعد الديني هو الدافع الأوليُّ للصحابة في قتالهم للمرتدين إلَّا أنَّ هناك رؤية مختلفة تشكَّلت في العصر الحديث، واشترك في بنائها بعض أصحاب الخطاب العلماني، كعلي عبد الرازق وغيره[١]، وكثير من الإسلاميين ممَّن تبَّنىٰ رؤية معاصرة في قضية الحرية تأوَّل من خلالها كُلَّ ما يُخالفها من أحكام الشريعة الثابتة، كقضية جهاد الطلب، وحد الردة وغيرها، وتتلخَّص هذه الرؤية في أنَّ الدافع الأوليَّ لقتال الصحابة للمرتدين لم يكن البُعدَ الدينيَّ، وإنَّما كان البُعدَ السياسيَّ، فحروب الردة في نظرهم لم تكن لأجل إعادة من غيَّر اعتقاده، وخرج من الإسلام، أو لأجل إلزام مَن امتنع عن أداء فريضة من فرائض الإسلام الأساسية، وإنَّما هي في نظرهم لأجل أنَّهم مواطنون تخلَّوا عن التزاماتهم وواجباتهم باعتبارهم أعضاء في الدولة، ولأنَّهم سعوا إلىٰ الانفصال عن جسد الدولة، وأعلنوا الحرب عليها، وأمسوا يُشكِّلون خطرًا علىٰ أمنها واستقرارها[٢].

---

(١) انظر «**الإسلام وأصول الحكم**»، علي عبد الرازق: (١١٤ - ١١٧).

(٢) انظر «**لا إكراه في الدين**»، طه جابر العلواني: (١٤٩)، و«**الحريات العامة**»، =

وحاول بعضهم أن ينكر كون ما حصل من القبائل العربية رِدَّة عن الدين أو خروجًا عنه، فقد ذهب محمد عمارة إلىٰ أنَّ حركة الردة لم تكن ضد دين الإسلام، وإنَّما ضد دولة الإسلام، وفي سياق توضيح ذلك أكَّد أنَّ أحدًا من المتنبئين لم ينازع في توحيد الله، ولا في نبوة محمد ﷺ، ولم يُنكر أحدٌ منهم قضية الوحي الإلهي، وإنَّما أنكروا فقط تفرُّد النبيِّ واستقلاله بالنبوة، تعصبًا منهم وحسدًا، «فنحنُ هنا أمامَ تمرداتٍ قَبَلِيَّةٍ، تشقُّ الوحدة التي أقامتها الدولةُ العربيَّةُ الإسلاميَّةُ الوليدةُ، التي يحكمُها نبيُّ قريش، فهي انشقاقاتٌ ضد الوحدة، ولأنَّ دولةَ الوحدةَ هذه يقودُها نبيٌّ، فلقد زعم قادةُ هذه الانشقاقات أنَّهم هم الآخرون أنبياء. . . فهي - إذن - رِدَّةٌ سياسيَّةٌ، حاولت تبرير نفسها، وستر عورتها برداء مهترئ من التنبؤ في الدين»[(١)].

وهذا التفسير السياسي لحروب الردة مصادم لحقيقة ما كانت عليه تلك الحروب، ومتناقض مع حال الصحابة في التعامل معها؛ فإنَّ هناك نصوصًا كثيرة - كما سبق بيانه - تدلُّ علىٰ أنَّ دافعهم في محاربة القبائل المرتدة لم يكن لأجل أنَّهم أعلنوا الخروج عن حكم الدولة، ولا لأنَّهم باتوا يُشكِّلون

= عبد الحكيم العيلي: (٤٣١)، و«الحقوق والحريات السياسية في الإسلام»، رحيل غرايبة: (٣٥٥)، و«الإسلام وحرية الفكر»، جمال البنا: (٢٠٥)، و«حرية الفكر في الإسلام»، عبد المتعال الصعيدي: (٦٥)، و«حرية الاعتقاد في القرآن الكريم»، عبد الرحمن حللي: (١٢٥)، و«حق الحرية في العالم»، وهبة الزحيلي: (١٤٨)، و«قتل المرتد الجريمة التي حرمها الإسلام»، محمد منير إدلبي: (١٢١)، و«نصوص الردة في تاريخ الطبري»، محمد حسن آل ياسين: (٩٠).

(١) «الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية»: (١٢٥- ١٢٦)، وانظر في إنكار حدوث الردة الدينية في القبائل العربية «نصوص الردة في تاريخ الطبري»، محمد حسن آل ياسين: (٩٢ - ١٠١).

خطرًا علىٰ أمنها، وإنَّما لأنَّهم أعلنوا الخروج عن الدين، أو لأنَّهم أعلنوا عدم الالتزام بعبادة من أصول الإسلام وأركانه الأساسية، وأصحاب التفسير السياسي لحروب الردة لم يُقدِّموا جوابًا علىٰ تلك الأدلة والشواهد، وإنَّما أغفلوها، وأعرضوا عنها، وكأنَّه ليس لها وجود!

ومع ذلك فقد حاول أصحاب الرؤية الجديدة في تفسير حروب الردة أن يُبرِّروا رؤيتهم تلك، فاستندوا إلىٰ عدة تبريرات ترجع في مجملها إلىٰ ثلاثة تبريرات أساسية، وهي:

- **المُبرِّرُ الأوَّلُ**: القولُ بأنَّه لو كانت حروب الردة لأجل البُعد الديني؛ فإنَّه هذا يعني أنَّ الصحابة وقعوا في المخالفة للنصوص الشرعية الناهية عن الإكراه، كما في قوله - تعالىٰ -: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وهذا المُبرِّرُ غيرُ صحيحٍ، وهو متضمن لسُوءِ فهْم للمراد من الآية؛ فإنَّ الصحيحَ أنَّ هذه الآية لا عَلاقة لها بحالة الردة، وإنَّما هي مُتعلِّقة بحالة الدخول في الإسلام، وقد اختلف المفسرون فيها، وذكروا سبعة أقوال(١)، ولكن كل تلك الأقوال تتمحور حول حالة الدخول في الإسلام، ولم يذكر أحدٌ منهم قولًا يتعلَّق بحالة الخروج من الدين والارتداد عنه.

وهذا ما يدلُّ عليه سبب نزولها، فعن ابن عباس قال: «**كَانَتِ الْمَرْأَةُ تَكُونُ مِقْلَاتًا** - أيْ: لا يعيشُ لها ولد -، **فَتَجْعَلُ عَلَىٰ نَفْسِهَا إِنْ عَاشَ لَهَا وَلَدٌ أَنْ تُهَوِّدَهُ، فَلَمَّا أُجْلِيَتْ بَنُو النَّضِيرِ كَانَ فِيهِمْ مِنْ أَبْنَاءِ الْأَنْصَارِ، فَقَالُوا: «لَا**

---

(١) انظر «فتح القدير»، الشوكاني: (١/ ٤٧٠).

نَدَعُ أَبْنَاءَنَا»، فَأَنْزَلَ اللهُ ﷻ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦]»[1].

ثم علىٰ التسليم بأنَّ هذه الآية تشمل حتىٰ حالة الخروج من الدين؛ فإنَّ الأمة مجمعة علىٰ تخصيص المرتد منها، وفي نقل الإجماع يقول ابن حزم: **«لِأَنَّهُ لم يَخْتَلِفْ أَحَدٌ مِنَ الْأُمَّةِ كُلِّهَا فِي أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ لَيْسَتْ عَلَىٰ ظَاهِرِهَا؛ لِأَنَّ الْأُمَّةَ مُجْمِعَةٌ عَلَىٰ إِكْرَاهِ الْمُرْتَدِّ عَنْ دِينِهِ»**[2].

- **المُبرِّرُ الثاني**: الاعتمادُ علىٰ أنَّ الدافع الذي كان وراء ارتداد القبائل العربية هو البُعد القَبَلي، وهو الذي ادعىٰ بهم إلىٰ الثورة علىٰ حكم قريش للدولة، ولم يكن لديهم ارتداد حقيقي عن أصل الدين، فبما أنَّ الأمر كذلك؛ فإنَّ الدافع في حروب الصحابة هو إرجاعهم إلىٰ دائرة الدولة الإسلامية الوليدة.

وقد لقي هذا المُبرِّرُ انتشارًا كبيرًا، ويكاد يجمع أصحاب الرؤية الجديدة علىٰ الاعتماد عليه، وهو من أغرب المبررات وأعجبها! فهو -أوَّلًا- مخالف للنصوص الصريحة جدًّا المنقولة عن الصحابة في بيان حقيقة ما وقع من القبائل العربية، ومن ذلك ما جاء عن **أبي هريرة** ﵁، أنَّه قال: «**لمَّا تُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ ﷺ وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ ﵁، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ العَرَبِ...**»[3]، فها هو أبو هريرة - وهو بلا شكٍّ أعلم من المعاصرين بحال المرتدين - يخبر بنصٍّ صريح أنَّ ما حصل منهم هو رِدَّةٌ عن الدين، وكفرٌ به.

---

(١) أخرجه أبو داود في «سننه»، رقم: (٢٦٨٢)، وصححه الألباني.

(٢) «المحلىٰ»: (١١/ ١٩٥)، وانظر «المحلىٰ» أيضًا: (٧/ ٣٤٦).

(٣) أخرجه «البخاري»، رقم: (١٣٩٩).

ثُمَّ إنَّ في هذا المبرر حكم علىٰ قصد الصحابة بناء علىٰ قصد المخالفين لهم، فلو سلَّمنا بأنَّ تلك القبائل العربية خرجت لأجل البُعد القَبَلي فقط، وكان هدفها هو الثورة علىٰ الدولة، فما المبرر الذي يجعل قصد الصحابة موافقًا لقصدهم، فهل هناك دليل عقلي أو واقعي يُؤكِّد ذلك؟! وهل هناك دليل يُؤكِّد أنَّ مقاصد المتحاربين لا بد أن تكون متفقة ومتواردة علىٰ جهة واحدة دائمًا؟!! وكيف نترك مقالات الصحابة أنفسهم ونتجاوز حديثهم وخطاباتهم التي عبروا فيها عن دافعهم لقتال المرتدين، ونعتمد علىٰ حالة المرتدين لنفسر بها دافع الصحابة؟!!

إنَّ الطريقة الصحيحة في تحديد هدف الصحابة من حروب الردة هي أن نرجع إلىٰ مقالاتهم ومواقفهم التي صدرت منها، ونستخرج منها الغاية التي كانت وراء قتالهم للمرتدين، وليس أن نقوم بتحليل مواقف أناس آخرين، ونستخرج منها مقاصد أناس مختلفين عنهم في أهدافهم وغاياتهم وعلمهم ومعرفتهم.

- **المُبرِّرُ الثالثُ**: الاعتمادُ علىٰ قول بعض الفقهاء الذين أشاروا إلىٰ أنَّ قتال الصحابة لمانعي الزكاة كان من أجل البغي، كما سبق نقل ذلك.

وإذا تجاوزنا البحث في صحَّة موقف أولئك الفقهاء في تفسيرهم لقتال الصحابة لمانعي الزكاة؛ فإنَّ الاعتماد علىٰ قولهم في تعميم التفسير السياسي لكل حروب الردة غير صحيح، بل فيه قفز ظاهر لمواقف أولئك العلماء التفصيلية الواضحة؛ فإنَّ العلماء الذين أشاروا إلىٰ أنَّ قتال الصحابة لمانعي الزكاة كان لأجل البغي لم يجعلوا ذلك عامًّا في كل أصناف المرتدين، بل نصُّوا بأنفسهم علىٰ أنَّ قتال الصحابة لمن ترك الدين واتبع المتنبئين - كبني

حنيفة وغيرهم - كان لأجل الردة، والخروج من الدين، كما سبق نقل كلامهم.

فهم لم يقولوا: إنَّ كل حروب الردة كانت لأجل البغي - كما يقول أصحاب التفسير السياسي -، وإنَّما كانوا يتحدثون عن صنف محدد، وهم مانعو الزكاة فقط، ولكنَّ بعض الباحثين استثمر قولهم ذلك، فجعل عِلَّة قتال الصحابة لكل أصناف المرتدين هي البغي والخروج عن نظام الدولة، وهذا تعميم خاطئ، وتجاوز في الاستدلال.

فإذا سلَّمنا بأنَّ قتال مانعي الزكاة كان لأجل البغي، فهذا لا ينفع أصحاب التفسير السياسي لحروب الردة؛ لأنَّهم يقولون: إنَّ كل الحروب التي خاضها الصحابة ضد المرتدين كانت لأجل البُعد السياسي، وغاية ما يدلُّ عليه حديث بعض الفقهاء عن مانعي الزكاة أنَّ بعض حروب الصحابة كانت لأجل البغي والخروج على الدولة، فالمُبرِّرُ الذي اعتمدوا عليه - إذن - أضيق من الدعوى التي يدعونها.

ومن خلال التحليل السابق ينكشفُ بوضوحٍ أنَّ الرؤيةَ المعاصرةَ التي تُفسِّر حروب الردة تفسيرًا سياسيًّا رؤيةٌ مخالفةٌ للأدلة والشواهد المنقولة، وهي أيضًا لم تعتمد على مبرراتٍ صحيحةٍ سالمةٍ من الخلل، وبالتالي: فإنَّها رؤيةٌ خاطئةٌ غيرُ مقبولةٍ.

تحريرُ موقفِ ابنِ تيميةَ

في حُكمِ الرافضةِ

مَـدْخَـلٌ

هذا بحثٌ مختصرٌ في تحقيقِ موقفِ ابنِ تيميةَ من الرافضةِ، وهل كان يحكمُ بكفرِ أعيانِهم، أم لا؟

والسببُ الذي أوجبَ هذا البحثَ هو: أنَّ كثيرًا من المعاصرين قد اختلفوا في تحديد موقِفِ ابنِ تيميةَ من الرافضة!

فمنهم مَن فَهِمَ من كلامه أنَّه يُكفِّر الرافضة بأعيانهم.

ومنهم مَن فَهِمَ من كلامه أنَّه كان لا يُكفِّرهم بأعيانهم إلَّا بتوفُّر شروطٍ وانتفاءِ موانعَ.

وزاد الخلاف بين الفريقين وتوسَّع، خاصَّة مع هذه الظروف المعاصرة، هذا كلُّه مع أنَّ كلامَ ابن تيمية موجودٌ بين أيدينا، في كُتُبه ورسائله.

فالبحثُ العلميُّ يتطلَّبُ الرجوعَ إلىٰ كلامه مباشرةً، وجمعَ متفرقه، ومراعاةَ أصولِ فِكره وقواعدِه التي اعتمد عليها، ومنطلقاتِه، ومن ثَمَّ تحصيل رأيه في المسألة، وهذا ما أرجو أن يكون البحثُ قد حقَّقه.

فالبحث - إذن - في تحرير موقفِ ابنِ تيميةَ فقط، وليس في بحث المسألةِ ومناقشة تفاصيلها، وذكر أقوال العلماء فيها، وذكر ما استدلوا به في شأنها، بل في تحريرِ موقفِ ابنِ تيميةَ فقط.

* وقد تكوَّن هذا البحثُ من مسألتين:

- **المسألةُ الأُولىٰ**: ذكرُ ما يدلُّ من كلامِ ابنِ تيميةَ علىٰ عدمِ كُفر أعيانِ الرافضةِ وإعذارِهم بالجهلِ.

- **المسألةُ الثانيةُ**: الجوابُ علىٰ ما يُشكل من كلامِ ابنِ تيميةَ في هذه المسألة.



المسألةُ الأُولى

«كلامُ ابنِ تيميةَ الذي يدلُّ على عدمِ كُفرِ أعيانِ الرافضةِ»

- ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ فرقة الشيعة الإثني عشرية «الرافضة» من أشهر الفرق التي ردَّ عليها ابن تيمية كَلَلهُ، ونقضَ أقوالها، وبيَّن ما عندهم من خطأ في المسائل العلمية، أو في الأصول المنهجيَّة في الاستدلال، وحرصَ علىٰ تتبُّع كُلِّ هذا في كثيرٍ من كُتبه.

- بل إن أبن تيمية لم يُغلظ علىٰ فرقةٍ من الفِرَق كما أغلظ علىٰ الرافضةِ! فقد وصفهم بقِلَّةِ العِلْمِ والعقلِ، والتناقضِ والاضطرابِ، والعداءِ للمسلمين، والتعاونِ مع الأعداء ضد المسلمين، وأنَّهم من أكذبِ الطوائفِ، وأنَّهم من أبعدِ الطوائفِ عن الدين، ونصَّ علىٰ أنَّ معتقدَهم من أخبثِ المعتقداتِ، وذكرَ أنَّهم من أحقدِ الفِرَق علىٰ المسلمين، وأشدِّهم خطرًا عليهم[1].

- ومن كلامه في هذا قوله: «وَالرَّافِضَةُ أَشَدُّ بِدْعَةً مِنَ الْخَوَارِجِ، وَهُمْ يُكَفِّرُونَ مَنْ لم تَكُنِ الْخَوَارِجُ تُكَفِّرُهُ، كَأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ، وَيَكْذِبُونَ عَلَىٰ

(١) انظر «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٣٥٦)، و«منهاج السنة البنوية»: [(٧/ ٢٢٠)، و(٢/ ٤٦)، و(٥/ ١٦٠)، و(٣/ ٣٧٧)].

النَّبِيِّ ﷺ وَالصَّحَابَةِ كَذِبًا مَا كَذِبَ أَحَدٌ مِثْلَهُ، وَالْخَوَارِجُ لَا يَكْذِبُونَ، لَكِنَّ الْخَوَارِجَ كَانُوا أَصْدَقَ وَأَشْجَعَ مِنْهُمْ، وَأَوْفَىٰ بِالْعَهْدِ مِنْهُمْ، فَكَانُوا أَكْثَرَ قِتَالًا مِنْهُمْ، وَهَؤُلَاءِ أَكْذَبُ وَأَجْبَنُ وَأَغْدَرُ وَأَذَلُّ، وَهُمْ يَسْتَعِينُونَ بِالْكُفَّارِ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ، فَقَدْ رَأَيْنَا وَرَأَىٰ الْمُسْلِمُونَ أَنَّهُ إِذَا ابْتُلِيَ الْمُسْلِمُونَ بِعَدُوٍّ كَافِرٍ كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ، كَمَا جَرَىٰ لِجَنْكِزْخَانَ مَلِكِ التَّتَرِ الْكُفَّارِ؛ فَإِنَّ الرَّافِضَةَ أَعَانَتْهُ عَلَىٰ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَّا إِعَانَتُهُمْ لِهُولَاكُو ابْنِ ابْنِهِ لَمَّا جَاءَ إِلَىٰ خُرَاسَانَ وَالْعِرَاقِ وَالشَّامِ، فَهَذَا أَظْهَرُ وَأَشْهَرُ مِنْ أَنْ يَخْفَىٰ عَلَىٰ أَحَدٍ، فَكَانُوا بِالْعِرَاقِ وَخُرَاسَانَ مِنْ أَعْظَمِ أَنْصَارِهِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَكَانَ وَزِيرُ الْخَلِيفَةِ بِبَغْدَادَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ ابْنُ الْعَلْقَمِيِّ مِنْهُمْ، فَلَمْ يَزَلْ يَمْكُرُ بِالْخَلِيفَةِ وَالْمُسْلِمِينَ، وَيَسْعَىٰ فِي قَطْعِ أَرْزَاقِ عَسْكَرِ الْمُسْلِمِينَ وَضَعْفِهِمْ، وَيَنْهَىٰ الْعَامَّةَ عَنْ قِتَالِهِمْ، وَيَكِيدُ أَنْوَاعًا مِنَ الْكَيْدِ، حَتَّىٰ دَخَلُوا فَقَتَلُوا مِنَ الْمُسْلِمِينَ مَا يُقَالُ: إِنَّهُ بِضْعَةَ عَشَرَ أَلْفِ أَلْفِ إِنْسَانٍ، أَوْ أَكْثَرُ أَوْ أَقَلُّ، وَلَمْ يُرَ فِي الْإِسْلَامِ مَلْحَمَةٌ مِثْلَ مَلْحَمَةِ التُّرْكِ الْكُفَّارِ الْمُسَمَّيْنَ بِالتَّتَرِ، وَقَتَلُوا الْهَاشِمِيِّينَ، وَسَبَوْا نِسَاءَهُمْ مِنَ الْعَبَّاسِيِّينَ وَغَيْرِ الْعَبَّاسِيِّينَ، فَهَلْ يَكُونُ مُوَالِيًا لِآلِ رَسُولِ اللهِ ﷺ مَنْ يُسَلِّطُ الْكُفَّارَ عَلَىٰ قَتْلِهِمْ وَسَبْيِهِمْ وَعَلَىٰ سَائِرِ الْمُسْلِمِينَ؟!»(١).

- **ومن أقواله أيضًا**: «الرَّافِضَةُ: إِنَّمَا نُقَابِلُهُمْ بِبَعْضِ مَا فَعَلُوهُ بِأُمَّةِ مُحَمَّدٍ ﷺ سَلَفِهَا وَخَلَفِهَا؛ فَإِنَّهُمْ عَمَدُوا إِلَىٰ خِيَارِ أَهْلِ الْأَرْضِ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ بَعْدَ النَّبِيِّينَ وَالْمُرْسَلِينَ، وَإِلَىٰ خِيَارِ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ، فَجَعَلُوهُمْ شِرَارَ النَّاسِ، وَافْتَرَوْا عَلَيْهِمُ الْعَظَائِمَ، وَجَعَلُوا حَسَنَاتِهِمْ سَيِّئَاتٍ، وَجَاءُوا إِلَىٰ شَرِّ مَنِ انْتَسَبَ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ الْأَهْوَاءِ وَهُمُ الرَّافِضَةُ بِأَصْنَافِهَا: غَالِيِّهَا

---

(١) «منهاج السنة»: (٥/ ١٥٤).

وَإِمَامِيُّهَا وَزَيْدِيُّهَا، وَاللهُ يَعْلَمُ - وَكَفَىٰ بِاللهِ عَلِيمًا - لَيْسَ فِي جَمِيعِ الطَّوَائِفِ الْمُنْتَسِبَةِ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ مَعَ بِدْعَةٍ وَضَلَالَةٍ شَرٌّ مِنْهُمْ، لَا أَجْهَلَ، وَلَا أَكْذَبَ، وَلَا أَظْلَمَ، وَلَا أَقْرَبَ إِلَىٰ الْكُفْرِ وَالْفُسُوقِ وَالْعِصْيَانِ، وَأَبْعَدَ عَنْ حَقَائِقِ الْإِيمَانِ مِنْهُمْ، فَزَعَمُوا أَنَّ هَؤُلَاءِ هُمْ صَفْوَةُ اللهِ مِنْ عِبَادِهِ!»[1].

وكلامُ ابن تيمية في ذمِّ الرافضة، وبيانِ ما عندهم كثير جدًّا، فهو من أشهر العلماء الذين ذمُّوا الرافضة.

ومع هذا كُلِّه؛ فإنَّه رَحِمَهُ اللَّهُ لم يحكم عليهم بالكفر والخروج من الإسلام، بل اعتبرهم من الداخلين في دائرة الإسلام، وتعامل معهم بناءً علىٰ المقتضىٰ.

وممَّا ينبغي أن يُعلم في هذا المقام: أنَّ الشيعة ليسوا علىٰ مرتبةٍ واحدة في دينهم، ولهذا السبب تعدَّدت الأحكام الصادرة عليهم من العلماء والأئمة.

وحاصل ما ينتهي إليه الحكم علىٰ الشيعة هو أن يُقال: إنَّ الشيعة علىٰ ثلاثة أقسام:

- قسمٍ كافرٍ بالإجماع، ومن هؤلاء: «الشيعة الإسماعيلية، والنُّصيرية، والقرامطة، والغلاة في عليٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ المُؤلِّهين له».

- وقسم غير كافر بالإجماع، ومن هؤلاء: «الشيعة المُفضِّلة».

- وقسم وقع فيه خلاف بين العلماء، ومن هؤلاء: «الرافضة».

وهذا التقسيم هو الذي يدلُّ عليه كلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ؛ فإنَّه لمَّا ذكر الفِرَق

---

(١) «منهاج السنة»: (٥/ ١٦٠).

التي أجمع الأئمة علىٰ عدم كُفرهم ذكر منهم «الشيعة المُفضِّلة»[1]، وكذلك كرَّر كثيرًا أنَّ الإسماعلية والنُّصيرية والقرامطة، وغيرَهم من غُلاة الشيعة كفارٌ بالإجماع[2]، وذكر في مواطن من كُتبه أنَّ العلماء لهم في الرافضة قولان، هما روايتان عن الإمام أحمد[3]، وهذا التقسيم الثُّلاثي استعمله ابن تيمية في بيانه لحكم الفِرَق المنتسبة للإسلام، فالفرق عنده لا تخرج عن هذه الأقسام الثلاثة.

- **وعلىٰ هذا؛ فإنَّه لا يصحُّ أن يُقال:** إنَّ ابن تيمية لا يُكفِّر الشيعة بإطلاق، ولا إنَّه يكفرهم بإطلاق، بل حكمهم عنده علىٰ التفصيل الذي سبق ذكره.

- **وهنا تبنيهٌ مُهِمٌّ في تحرير محلِّ البحث، وهو:** أنَّ محلَّ البحث في حكم الرافضة أنفسِهم لا في حكم ما عندهم من معتقدات، فمِمَّا لا شكَّ فيه أنَّ عندهم كثيرٌ من المعتقدات الكفرية، ولكن هناك فرقٌ بين الكلام في معتقداتهم، وبين الكلام في حُكم أعيانهم، والبحث في الأمر الثاني، لا في الأمر الأول.

- **والمقصود هنا:** تحقيقُ مذهب ابن تيمية في حُكم الرافضة، وأنَّه لم يكن مُكفِّرًا لهم، فالبحث هنا في حُكم الرافضة الاثني عشرية فقط، وليس في مطلق الشيعة، بل في الرافضة فقط، فابن تيمية لم يكن مُكفِّرًا لهذه الطائفة من الشيعة.

---

(١) انظر «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٣٥١).

(٢) انظر «منهاج السنة»: (٣/ ٤٥٢)، و(٥/ ١٢، ٣٣٧)، وغيرها من المواطن.

(٣) انظر «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٣٥٢)، و(٢٨/ ٥٠٠)، و«الصارم المسلول»: (٥٦٧ - ٥٧١).

وممَّا يدلُّ علىٰ هذا من كلامِه عدةُ أمورٍ منها:

*** الأمرُ الأوَّلُ: «أنَّه نصَّ علىٰ وصفهم بالإسلام»، وفي هذا يقول:** «وَقَدْ ذَهَبَ كَثِيرٌ مِنْ مُبْتَدِعَةِ المُسْلِمِينَ: مِنْ الرَّافِضَةِ، وَالْجَهْمِيَّة، وَغَيْرِهِمْ إِلَىٰ بِلَادِ الْكُفَّارِ، فَأَسْلَمَ عَلَىٰ يَدَيْهِ خَلْقٌ كَثِيرٌ، وَانْتَفَعُوا بِذَلِكَ، وَصَارُوا مُسْلِمِينَ مُبْتَدِعِينَ، وَهُوَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَكُونُوا كُفَّارًا»(١).

فهذا الكلام من ابن تيمية يدلُّ علىٰ أنَّ وصف الإسلام ثابتٌ لهم، وأنَّ دخول الكافر في الإسلام علىٰ مذهب الرافضة خيرٌ له من بقائه علىٰ كفره.

- وقال أيضًا لمَّا ذكر قول الرافضة في عصمة الأئمة: «فَهَذِهِ خَاصَّةُ الرَّافِضَةِ الْإِمَامِيَّةِ الَّتِي لم يَشْرَكْهُمْ فِيهَا أَحَدٌ - لَا الزَّيْدِيَّةُ الشِّيعَةُ، وَلَا سَائِرُ طَوَائِفِ المُسْلِمِينَ - إِلَّا مَنْ هُوَ شَرٌّ مِنْهُمْ، كَالْإِسْمَاعِيلِيَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ بِعِصْمَةِ بَنِي عُبَيْدٍ، المُنْتَسِبِينَ إِلَىٰ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، الْقَائِلِينَ بِأَنَّ الْإِمَامَةَ بَعْدَ جَعْفَرٍ فِي مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ، دُونَ مُوسَىٰ بْنِ جَعْفَرٍ، وَأُولَئِكَ مَلَاحِدَةٌ مُنَافِقُونَ.

وَالْإِمَامِيَّةُ الِاثْنَا عَشْرِيَّةَ خَيْرٌ مِنْهُمْ بِكَثِيرٍ؛ فَإِنَّ الْإِمَامِيَّةَ مَعَ فَرْطِ جَهْلِهِمْ، وَضَلَالِهِمْ: فِيهِمْ خَلْقٌ مُسْلِمُونَ بَاطِنًا وَظَاهِرًا، لَيْسُوا زَنَادِقَةً مُنَافِقِينَ، لَكِنَّهُمْ جَهِلُوا وَضَلُّوا، وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ، وَأَمَّا أُولَئِكَ؛ فَأَئِمَّتُهُمُ الْكِبَارُ الْعَارِفُونَ بِحَقِيقَةِ دَعْوَتِهِمُ الْبَاطِنِيَّةِ زَنَادِقَةٌ مُنَافِقُونَ، وَأَمَّا عَوَامُّهُمُ الَّذِينَ لم يَعْرِفُوا بَاطِنَ أَمْرِهِمْ؛ فَقَدْ يَكُونُونَ مُسْلِمِينَ»(٢).

فقد نصَّ ابن تيمية هنا - كما هو ظاهر - علىٰ أنَّ الرافضة فيهم خلقٌ

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٣/ ٩٦).

(٢) «منهاج السنة»: (٢/ ٤٥٢).

مسلمون ظاهرًا وباطنًا، فلو كان يُكفِّرهم بأعيانهم لمجرد كونهم رافضة؛ لمَا أثبت لأحدٍ منهم الإسلام الظاهر والباطن؛ فدلَّ علىٰ أنَّه لا يُكفِّرهم إلَّا إذا توفَّرت الشروطُ، وانتفت الموانع، وهذا يُوضِّحه الأمر الثاني.

- **وذكر أنَّ لبعضهم إيمانًا وتقوىٰ، فقال:** «رُؤُوسُ المَذَاهِبِ الَّتِي ابْتَدَعُوهَا لم يَقُلْ أَحَدٌ إِنَّهُمْ زَنَادِقَةٌ مُنَافِقُونَ، بِخِلَافِ الرَّافِضَةِ؛ فَإِنَّ رُؤُوسَهُمْ كَانُوا كَذَلِكَ، مَعَ أَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ لَيْسُوا مُنَافِقِينَ وَلَا كُفَّارًا، بَلْ بَعْضُهُمْ لَهُ إِيمَانٌ وَعَمَلٌ صَالِحٌ»[1].

* **الأمرُ الثاني: «أنَّه نصَّ علىٰ أنَّه لا يُكفِّر المعينَ منهم إلَّا بتوفُّرِ شروطٍ وانتفاءِ موانعَ»، وفي هذا المعنىٰ يقول:** «وَأَمَّا تَكْفِيرُهُمْ وَتَخْلِيدُهُمْ: فَفِيهِ أَيْضًا لِلْعُلَمَاءِ قَوْلَانِ مَشْهُورَانِ: وَهُمَا رِوَايَتَانِ عَنْ أَحْمَد، وَالْقَوْلَانِ فِي الْخَوَارِجِ وَالمَارِقِينَ مِنَ الْحَرُورِيَّةِ وَالرَّافِضَةِ وَنَحْوِهِمْ، وَالصَّحِيحُ: إِنَّ هَذِهِ الْأَقْوَالَ الَّتِي يَقُولُونَهَا الَّتِي يُعْلَمُ أَنَّهَا مُخَالِفَةٌ لمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ كُفْرٌ، وَكَذَلِكَ أَفْعَالُهُمْ الَّتِي هِيَ مِنْ جِنْسِ أَفْعَالِ الْكُفَّارِ بِالمُسْلِمِينَ هِيَ كُفْرٌ أَيْضًا، وَقَدْ ذَكَرْت دَلَائِلَ ذَلِكَ فِي غَيْرِ هَذَا المَوْضِعِ؛ لَكِنَّ تَكْفِيرَ الْوَاحِدِ المُعَيَّنِ مِنْهُمْ وَالْحُكْمَ بِتَخْلِيدِهِ فِي النَّارِ مَوْقُوفٌ عَلَىٰ ثُبُوتِ شُرُوطِ التَّكْفِيرِ، وَانْتِفَاءِ مَوَانِعِهِ؛ فَإِنَّا نُطْلِقُ الْقَوْلَ بِنُصُوصِ الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَالتَّكْفِيرِ وَالتَّفْسِيقِ، وَلَا نَحْكُمُ لِلْمُعَيَّنِ بِدُخُولِهِ فِي ذَلِكَ الْعَامِّ، حَتَّىٰ يَقُومَ فِيهِ المُقْتَضَىٰ الَّذِي لَا مَعَارِضَ لَهُ»[2].

فهذا نصٌّ من ابن تيمية علىٰ ما يعتقده هو في الرافضة، وأنَّه لا يكفرهم بمجرد كونهم رافضة، بل لا بُدَّ من توفُّرِ شروطٍ وانتفاءِ موانعَ، ولهذا قرَّر هنا

---

(١) «منهاج السنة النبوية»: (٦/ ٣٠٢).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٨/ ٥٠٠).

أنَّ أقوالَهم كفرٌ، وأمَّا أعيانهم؛ فليسوا كُفَّارًا، فقد فرَّق بين أقوالهم، وبين حكمهم في أنفسهم.

وهذا من ابن تيمية تطبيقٌ للقاعدةِ العظيمةِ في باب الوعد والوعيد، وهي: التفريقُ بين الكلامِ في الوصفِ المُطلَقِ، والكلامِ في المُعيَّنِ، وهذه القاعدةُ من أهم القواعد التي طبَّقها ابنُ تيمية في حُكمه علىٰ الفِرَق والمخالفين، وسيأتي مزيدُ كلامٍ علىٰ هذه القاعدة إن شاء الله.

* **الأمرُ الثالثُ: «أنَّه لمَّا سُئِلَ عمَّن يُفضِّلُ اليهودَ والنصارىٰ علىٰ الرافضةِ، أنكر هذا»، وقال: «كُلُّ مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ ﷺ؛ فَهُوَ خَيْرٌ مِنْ كُلِّ مَنْ كَفَرَ بِهِ، وَإِنْ كَانَ فِي الْمُؤْمِنِ بِذَلِكَ نَوْعٌ مِنَ الْبِدْعَةِ، سَوَاءٌ كَانَتْ بِدْعَةَ الْخَوَارِجِ، وَالشِّيعَةِ، وَالمُرْجِئَةِ، وَالْقَدَرِيَّةِ، أَوْ غَيْرِهِمْ»[1].**

* **الأمرُ الرابعُ: «أنَّه لمَّا سُئِلَ عن حكم تزويج الرافضي، ذكر أنَّ الأصل عدم تزويجه؛ لأنَّه يُخشىٰ منه أن يُؤثِّر علىٰ عقيدة زوجته»، فلو كان الرافضي كافرًا عنده؛ لمنع من تزويجه لأجل كُفره، فدلَّ هذا علىٰ أنَّه لا يرىٰ أنَّ الرافضي خارج من الإسلام، في هذا يقول: «الرَّافِضَةُ المَحْضَةُ هُمْ أَهْلُ أَهْوَاءٍ وَبِدَعٍ وَضَلَالٍ، وَلَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُزَوِّجَ مُوَلِّيَتَهُ مِنْ رَافِضِيٍّ، وَإِنْ تَزَوَّجَ هُوَ رافضية: صَحَّ النِّكَاحُ إنْ كَانَ يَرْجُو أَنْ تَتُوبَ، وَإِلَّا فَتَرْكُ نِكَاحِهَا أَفْضَلُ؛ لِئَلَّا تُفْسِدَ عَلَيْهِ وَلَدَهُ، وَاَللهُ أَعْلَمُ»[2].**

فلو كانت الرافضية عنده كافرة لمَا صحَّ نكاح غير الرافضي من أهل السُّنة، أو غيرهم منها.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣٥/ ٢٠١).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣٢/ ٦١).

* **الأمرُ الخامسُ: «أنَّه حكمَ بصحَّةِ الصلاةِ خلف الإمامِ الرافضيِّ»، فلو كان الرافضيُّ كافرًا عنده؛ لقال ببطلان الصلاة خلفه؛ لأنَّ الصلاة خلف الإمام الكافر لا تصحُّ كما هو معلوم، وفي هذا يقول:** «وَالْفَاسِقُ وَالْمُبْتَدِعُ صَلَاتُهُ فِي نَفْسِهِ صَحِيحَةٌ، فَإِذَا صَلَّىٰ الْمَأْمُومُ خَلْفَهُ لم تَبْطُلْ صَلَاتُهُ، لَكِنْ إِنَّمَا كَرِهَ مَنْ كَرِهَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنْ الْمُنْكَرِ وَاجِبٌ، وَمِنْ ذَلِكَ أَنَّ مَنْ أَظْهَرَ بِدْعَةً أَوْ فُجُورًا لَا يُرَتَّبُ إِمَامًا لِلْمُسْلِمِينَ؛ فَإِنَّهُ يَسْتَحِقُّ التَّعْزِيرَ حَتَّىٰ يَتُوبَ، فَإِذَا أَمْكَنَ هَجْرُهُ حَتَّىٰ يَتُوبَ؛ كَانَ حَسَنًا، وَإِذَا كَانَ بَعْضُ النَّاسِ إِذَا تَرَكَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُ وَصَلَّىٰ خَلْفَ غَيْرِهِ أَثَّرَ ذَلِكَ حَتَّىٰ يَتُوبَ، أَوْ يُعْزَلَ، أَوْ يَنْتَهِيَ النَّاسُ عَنْ مِثْلِ ذَنْبِهِ، فَمِثْلُ هَذَا إِذَا تَرَكَ الصَّلَاةَ خَلْفَهُ كَانَ فِيهِ مَصْلَحَةٌ، وَلَمْ يَفُتِ الْمَأْمُومَ جُمُعَةٌ وَلَا جَمَاعَةٌ، وَأَمَّا إِذَا كَانَ تَرْكُ الصَّلَاةِ يُفَوِّتُ الْمَأْمُومَ الْجُمُعَةَ وَالْجَمَاعَةَ، فَهُنَا لَا يَتْرُكُ الصَّلَاةَ خَلْفَهُمْ إِلَّا مُبْتَدِعٌ مُخَالِفٌ لِلصَّحَابَةِ ﷺ، وَكَذَلِكَ إِذَا كَانَ الْإِمَامُ قَدْ رَتَّبَهُ وُلَاةُ الْأُمُورِ، وَلَمْ يَكُنْ فِي تَرْكِ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ مَصْلَحَةٌ، فَهُنَا لَيْسَ عَلَيْهِ تَرْكُ الصَّلَاةِ خَلْفَهُ، بَلِ الصَّلَاةُ خَلْفَ الْإِمَامِ الْأَفْضَلِ أَفْضَلُ، وَهَذَا كُلُّهُ يَكُونُ فِيمَنْ ظَهَرَ مِنْهُ فِسْقٌ، أَوْ بِدْعَةٌ تَظْهَرُ مُخَالَفَتُهَا لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، كَبِدْعَةِ الرَّافِضَةِ، وَالْجَهْمِيَّةِ»[1].

فقد ذكر أنَّ هذا التفصيل والخلاف إنَّما هو في أصحاب البدع الظاهرة كبدعة الرافضة ونحوها، ومع هذا قرَّر أنَّ الصلاة تصحُّ خلفهم.

* **الأمرُ السادسُ: موقفه من شهادة الرافضي وروايته، فإنَّه وإن ردَّ شهادة الرافضي وروايته، فإنَّما ردها لأجل أنَّهم عُرِفُوا بالكذب، واشتُهروا به[2]،**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٣/ ٣٥٤).

(٢) انظر «منهاج السنة»: (١/ ٤٥٢)، و(٥/ ٨٧).

فلو كان مناطُ الردِّ عنده غيرَ ذلك، كالكفرِ ونحوه؛ لذكره؛ لأنَّ هذا المناط أشدُّ مدعاة للردِّ.

فهذه بعض الأوجه من كلام ابن تيمية التي تدلُّ علىٰ أنَّه لم يكن يكفر الرافضة، ولهذا لم يتعامل معهم علىٰ أنَّهم كفار، وكلام ابن تيمية الذي يدلُّ علىٰ معنىٰ هذه الأوجه كثيرٌ، وإن كان هناك بعض الأوجه الأخرىٰ التي تدلُّ علىٰ عدم كفر الرافضة ممَّا لم يذكره ابن تيمية، ولكنَّ المقصود هنا تحقيقُ مذهب ابن تيمية فقط.

وهذا القولُ - وهو عدم تكفير الرافضة - لم يتفرد به ابن تيمية، بل قال به جماعة من الأئمة قبله، ولا شكَّ أنَّ هذا القول هو القولُ الصحيح المنسجم مع قواعد أهل السنة وأصولهم.

- والرافضة الذين يتحدث عنهم ابن تيمية هم: «الذين وقعوا في الشرك، وقالوا بتحريف القرآن، وتلبسوا بأنواع من المكفرات»؛ فإنَّه ينسب إليهم الاستغاثة بالقبور، بل يذكر أنَّ الرافضة هم أوَّل مَن ابتدع تلك المشاهد التي يُشرَكُ فيها بالله العظيم، وفي هذا يقول: «وَأَوَّلُ مَنْ وَضَعَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ فِي السَّفَرِ لِزِيَارَةِ الْمَشَاهِدِ الَّتِي عَلَىٰ الْقُبُورِ: أَهْلُ الْبِدَعِ مِنَ الرَّافِضَةِ وَنَحْوِهِمْ الَّذِينَ يُعَطِّلُونَ الْمَسَاجِدَ، وَيُعَظِّمُونَ الْمَشَاهِدَ، يَدْعُونَ بُيُوتَ اللهِ الَّتِي أَمَرَ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ، وَيُعْبَدَ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَيُعَظِّمُونَ الْمَشَاهِدَ الَّتِي يُشْرَكُ فِيهَا، وَيُكَذَّبُ وَيُبْتَدَعُ فِيهَا دِينٌ لم يُنَزِّلِ اللهُ بِهِ سُلْطَانًا»[1]، وذكر

(١) «الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٢٧/ ٢٢٤)، وانظر «المرجع السابق»: (٢٧/ ١٦٧)، و«قاعدة عظيمة»، ابن تيمية: (٦٨).

أنَّ الشيخ المفيد ألَّف كتابًا أسماه: «مناسك حج المشاهد»[1]، ويقول إبراهيم الغياني[2] نقلًا عن ابن تيمية لما ذكر تعظيم القبور والغلو فيها: «**قَالَ الشَّيْخُ: بَعْضُ الرَّافِضَةِ عَمِلَ هَذَا فِي هَذَا المَكَانِ، وَلَوَّحَ بَيْنَ النَّاسِ أَنَّ رَأْسَ الحُسَيْنِ حَطُّوهُ عَلَىٰ هَذَا الحَجَرِ، حَتَّىٰ يُضِلَّ بِهِ جُهَّالَ النَّاسِ، قَالَ: وَالرَّافِضَةُ مِنْ عَادَتِهِمْ أَنَّهُمْ يُخَرِّبُونَ المَسَاجِدَ، وَيُعَمِّرُونَ المَشَاهِدَ، وَيُعَظِّمُونَهَا بِخِلَافِ المَسَاجِدِ**»[3].

- ويقول في وصفهم: «**وَيَرَوْنَ الدُّعَاءَ وَالْعِبَادَةَ لِلْمَوْتَىٰ، وَاتِّخَاذَ المَسَاجِدِ عَلَىٰ الْقُبُورِ، وَيَجْعَلُونَ السَّفَرَ إِلَيْهَا حَجًّا لَهُ مَنَاسِكُ، وَيَقُولُونَ: «مَنَاسِكُ حَجِّ المَشَاهِدِ»، وَحَدَّثَنِي الثِّقَاتُ أَنَّ فِيهِمْ مَنْ يَرَوْنَ الْحَجَّ إِلَيْهَا أَعْظَمَ مِنَ الْحَجِّ إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ، فَيَرَوْنَ الْإِشْرَاكَ بِاللهِ أَعْظَمَ مِنْ عِبَادَةِ اللهِ**»[4].

فابن تيمية - إذن - يتحدَّث عن الرافضة الذين وقعوا في الشرك وأنواع من المكفرات كما هو ظاهر من كلامه، وهذا يدلُّ علىٰ خطأ من حمل كلامَه في إعذارهم علىٰ الرافضة الذين لم يحصل منهم ذلك بحجة أنَّ وقوعهم في الشرك وغيره لم يحصل إلَّا بعد زمن ابن تيمية!!

---

(١) «الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (١٧/ ٤٩٨).

(٢) هو أحد تلاميذ ابن تيمية، وممَّن كان يقوم بخدمته. انظر «الجامع لسيرة ابن تيمية»: (١٤٥، ١٥٠).

(٣) «الجامع لسيرة شيخ الإسلام»، عزير شمس وعلي العمران: (١٣٦).

(٤) «منهاج السنة النبوية»: (٦/ ٤٥١).

المسألةُ الثانيةُ

«الجوابُ على ما أُشكلَ من كلامِ ابنِ تيميةَ في حُكمِ الرافضةِ»

قد أشكل علىٰ بعض الباحثين كثيرٌ من كلام ابن تيمية في حُكم الرافضة، وفَهِم منه أنَّ ابن تيمية يُكفِّر الرافضة علىٰ سبيل التعيين، ومقالاتُ ابن تييمة التي أشكلت عليهم كثيرةٌ جدًّا.

- ومن ذلك قوله عن الرافضة: «أَنَّهُمْ قَدِ ارْتَدُّوا عَنِ الدِّينِ، أَوْ عَنْ بَعْضِ الدِّينِ»، ومن ذلك أيضًا قولُه: «إِنَّ أَصْلَ دِينِ الرَّافِضَةِ مِنَ الْيَهُودِ؛ لِأَنَّ أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِهِ هُوَ ابْنُ سَبَأٍ، وَهُوَ مِنَ الْيَهُودِ»، ومن ذلك قولُه: «إِنَّ الزَّنْدَقَةَ كَثِرَةٌ فِي الرَّافِضَةِ، وَأَنَّ أَصْلَ دِينِهِمُ الْكُفْرُ وَالزَّنْدَقَةُ»، ومن ذلك: حديثُه عن خُبثِ الرافضة، ومعاداتِهم المسلمين، وموالاةِ الكفار عليهم، وقولِهم: بتحريفِ القرآنِ، وارتدادِ الصحابةِ، واتهامِهم لأزواجِ النبيِّ ﷺ، وبناته ما عدا فاطمة، وغير ذلك من الكفريات التي عندهم[1].

- ومن كلامه الذي فُهِمَ منه أنَّه يُكفِّرُ الرافضة بأعيانهم قوله: «أَمَّا مَنِ اقْتَرَنَ بِسَبِّهِ دَعْوَىٰ أَنَّ عَلِيًّا إِلَهٌ، أَوْ أَنَّهُ كَانَ هُوَ النَّبِيُّ، وإِنَّمَا غَلَطَ جِبْرِيلُ فِي

---

(١) قد سبق توثيق كلام ابن تيمية في هذا الكلام في أول البحث.

الرِّسَالَةِ؛ فَهَذَا لَاشَكَّ فِي كُفْرِهِ، بَلْ لَا شَكَّ فِي كُفْرِ مَنْ تَوَقَّفَ فِي تَكْفِيرِهِ، وَكَذَلِكَ مَنْ زَعَمَ مِنْهُمْ أَنَّ الْقُرْآنَ نَقُصَ مِنْهُ آيَاتٌ وَكُتِمَتْ، أَوْ زَعَمَ أَنَّ لَهُ تَأْوِيلَاتٍ بَاطِنِيَّةً تُسْقِطُ الْأَعْمَالَ الْمَشْرُوعَةَ، وَنَحْوَ ذَلِكَ، وَهَؤُلَاءِ يُسَمَّوْنَ الْقَرَامِطَةَ وَالْبَاطِنِيَّةَ، وَمِنْهُمُ التَّنَاسُخِيَّةُ، وَهَؤُلَاءِ لَا خِلَافَ فِي كُفْرِهِمْ، وَأَمَّا مَنْ سَبَّهُمْ سَبًّا لَا يَقْدَحُ فِي عَدَالَتِهِمْ، وَلَا فِي دِينِهِمْ، مِثْلُ وَصْفِ بَعْضِهِمْ بِالْبُخْلِ أَوِ الْجُبْنِ أَوْ قِلَّةِ الْعِلْمِ أَوْ عَدَمِ الزُّهْدِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَهَذَا هُوَ الَّذِي يَسْتَحِقُّ التَّأْدِيبَ وَالتَّعْزِيرَ، وَلَا يُحْكَمُ بِكُفْرِهِ بِمُجَرَّدِ ذَلِكَ، وَعَلَىٰ هَذَا يُحْمَلُ كَلَامِ مَنْ لم يُكَفِّرْهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَأَمَّا مَنْ لَعَنَ وَقَبَّحَ مُطْلَقًا، فَهَذَا مَحَلُّ الْخِلَافِ فِيهِمْ؛ لِتَرَدُّدِ الْأَمْرِ بَيْنَ لَعْنِ الْغَيْظِ وَلَعْنِ الِاعْتِقَادِ، وَأَمَّا مَنْ جَاوَزَ ذَلِكَ إِلَىٰ أَنْ زَعَمَ أَنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَ رَسُولِ اللهِ إِلَّا نَفَرًا قَلِيلًا لَا يَبْلُغُونَ بِضْعَةَ عَشَرَ نَفْسًا، أَوْ أَنَّهُمْ فَسَقُوا عَامَّتُهُمْ؛ فَهَذا لَا رَيْبَ أَيْضًا فِي كُفْرِهِ؛ فَإِنَّهُ مُكَذِّبٌ لما نَصَّهُ الْقُرْآنُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الرِّضَىٰ عَنْهُمْ، وَالثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ، بَلْ مَنْ يَشُكُّ فِي كُفْرِ مِثْلِ هَذَا؛ فَإِنَّ كُفْرَهُ مُتَعَيِّنٌ، فَإِنَّ مَضْمُونَ هَذِهِ الْمَقَالَةِ أَنَّ نَقَلَةَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ كُفَّارٌ أَوْ فُسَّاقٌ وَأَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ الَّتِي هِيَ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، وَخَيْرُهَا هُوَ الْقَرْنُ الْأَوَّلِ، كَانَ عَامَّتُهُمْ كُفَّارًا أَوْ فُسَّاقًا، وَمَضْمُونُهَا أَنَّ هَذِهِ الْأُمَّةَ شَرُّ الْأُمَمِ، وَأَنَّ سَابِقِي هَذِهِ الْأُمَّةِ هُمْ شِرَارُهَا، وَكُفْرُ هَذَا مِمَّا يُعْلَمُ بِالِاضْطِرَارِ مِنْ دِينِ الْإِسْلَامِ، وَلِهَذَا تَجِدُ عَامَّةَ مَنْ ظَهَرَ عَنْهُ شَيْءٌ مِنْ هَذِهِ الْأَقْوَالِ؛ فَإِنَّهُ يَتَبَيَّنُ أَنَّهُ زِنْدِيقٌ، وَعَامَّةُ الزَّنَادِقَةِ إِنَّمَا يَسْتَتِرُونَ بِمَذْهَبِهِمْ، وَقَدْ ظَهَرَتْ للهِ فِيهِمْ مَثُلَاتٌ، وَتَوَاتَرَ النَّقْلُ بِأَنَّ وُجُوهَهُمْ تُمْسَخُ خَنَازِيرَ فِي الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَجَمَعَ الْعُلَمَاءُ مَا بَلَغَهُمْ فِي ذَلِكَ وَمِمَّنْ صَنَّفَ فِيهِ: الْحَافِظُ الصَّالِحُ أَبُو عَبْدِ اللهِ

مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ المَقْدِسِيُّ كِتَابَهُ فِي النَّهْيِ عَنْ سَبِّ الْأَصْحَابِ، وَمَا جَاءَ فِيهِ مِنَ الْإِثْمِ وَالْعِقَابِ»[1].

- فهذا النصُّ بيَّن فيه ابنُ تيمية حُكم أصناف الشيعةِ، وأطلقَ فيه الكفر علىٰ الرافضة كما هو ظاهر في قوله: «وَأَمَّا مَنْ جَاوَزَ ذَلِكَ إِلَىٰ أَنْ زَعَمَ أَنَّهُمُ ارْتَدُّوا بَعْدَ رَسُولِ اللهِ إِلَّا نَفَرًا قَلِيلًا لَا يَبْلُغُونَ بِضْعَةَ عَشَرَ نَفْسًا، أَوْ أَنَّهُمْ فَسَقُوا عَامَّتُهُمْ؛ فَهَذا لَا رَيْبَ أَيْضًا فِي كُفْرِهِ؛ فَإِنَّهُ مُكَذِّبٌ لمَا نَصَّهُ الْقُرْآنُ فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ مِنَ الرِّضَىٰ عَنْهُمْ، وَالثَّنَاءِ عَلَيْهِمْ، بَلْ مَنْ يَشُكُّ فِي كُفْرِ مِثْلِ هَذَا؛ فَإِنَّ كُفْرَهُ مُتَعَيِّنٌ. . . . إلىٰ آخر كلامه».

- ومن كلامه أيضًا قوله: «وَهَؤُلَاءِ الرَّافِضَةُ: إِمَّا مُنَافِقٌ وَإِمَّا جَاهِلٌ، فَلَا يَكُونُ رَافِضِيٌّ وَلَا جَهْمِيٌّ إِلَّا مُنَافِقًا أَوْ جَاهِلًا بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ ﷺ لَا يَكُونُ فِيهِمْ أَحَدٌ عَالمًا بِمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ مَعَ الْإِيمَانِ بِهِ؛ فَإِنَّ مُخَالَفَتَهُمْ لمَا جَاءَ بِهِ الرَّسُولُ وَكَذِبَهُمْ عَلَيْهِ لَا يَخْفَىٰ قَطُّ إِلَّا عَلَىٰ مُفْرِطٍ فِي الْجَهْلِ وَالْهَوَىٰ»[2].

- ومن ذلك قوله: بجواز قتل الرافضي المُعيَّن إذا كان داعية؛ فإنَّه قال: «فَأَمَّا قَتْلُ الْوَاحِدِ المَقْدُورِ عَلَيْهِ مِنَ الْخَوَارِجِ، كالحرورية وَالرَّافِضَةِ وَنَحْوِهِمْ: فَهَذَا فِيهِ قَوْلَانِ لِلْفُقَهَاءِ، هُمَا رِوَايَتَانِ عَنْ الْإِمَامِ أَحْمَد، وَالصَّحِيحُ: إِنَّهُ يَجُوزُ قَتْلُ الْوَاحِدِ مِنْهُمْ، كَالدَّاعِيَةِ إِلَىٰ مَذْهَبِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّنْ فِيهِ فَسَادٌ»[3].

فهذه الأقوال وغيرُها من كلام ابن تيمية قد فَهِمَ منها بعضُ الناظرين في كلامه أنَّه كان يكفر الرافضة بأعيانهم.

---

(١) «الصارم المسلول»: (١١٠٨ - ١١١٢).

(٢) «منهاج السنة»: (٥/ ١٦١).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٨/ ٤٩٩).

وفي الحقيقة: إنَّ هذا ونحوَه لا يُمكن أن يُؤخذ منه أنَّ ابن تيمية كان يُكفر الرافضة بأعيانهم، ولا ينبغي في البحث العلمي أن يُترك مثلُ كلامه السابق الصريح والواضح، الذي نصَّ فيه أنَّه لا يُكفِّر الرافضي بمجرد كونه رافضيًّا، وإنَّما لا بُدَّ من توفر شروط معينة، فلا يحقُّ لنا أن نترك هذا الكلام الصريح الذي ذكره هو بنفسه، ونأخذ بمثل هذا الكلام العام والمجمل.

ومع هذا فما ذُكر هنا يُمكن أن يُجاب عنه بعدة أجوبة كُلِّيَّةٍ منها:

* **الأوَّلُ**: التذكيرُ بقاعدة أهلِ السُّنَّةِ في التكفير ونحوه، وهي التفريقُ بين الكلام في الوصفِ المُطلَقِ وبين الكلامِ في المُعيَّنِ، فقد يكون القول كُفْرًا ولا يلزمُ بالضرورةِ أن يكون القائلُ كافرًا، وهذه القاعدة مشهورةٌ طبَّقها الأئمةُ - ومنهم ابنُ تيمية - كثيرًا، وقد طبَّقها مع الرافضة أنفسِهم كما سبق نقلُ كلامِه.

وأكثرُ ما وقع من الإشكال في حُكم الرافضة عند كثيرٍ من الدارسين هو بسبب الغفلة عن حقيقة هذه القاعدة.

- **وبيانُ حقيقتِها هو أن يُقال: «إنَّ الحُكمَ علىٰ الفِعلِ المُعيَّنِ بكونِهِ كُفرًا**: لا يلزمُ منه أنَّ كُلَّ مَن فعلَهُ فهو كافرٌ، **وعدمُ تكفيرِ المُعيَّنِ الذي وقعَ في الفِعلِ المُكفِّرِ**: لا يلزمُ منه أنَّ ما وقعَ فيه ليس كُفرًا، فانطباقُ حُكمِ الفِعلِ المُعيَّنِ علىٰ فاعلِه لا بُدَّ فيه من توفُّرِ شُروطٍ مُعينةٍ، وانتفاءِ موانعَ مُعينةٍ، فإذا لم تتوفَّرِ الشُّروطُ وتنتفِ الموانعُ؛ فإنَّه لا يُحكمُ بانطباقِ حُكمِ هذا الفعلِ المُعيَّنِ علىٰ فاعلِه، وإذا لم نُنزلْ حُكمَ الفِعلِ علىٰ فاعلِهِ؛ فإنَّ هذا لا يلزمُ منه أنَّ حُكمَ الفِعلِ في نفسِه قَدِ ارْتفعَ».

- **فتحصل من هذا**: أنَّ هناك فرقًا بين حُكمِ الفعل في نفسِه، وبين تحقُّقِ

حُكمِ هذا الفعل في فاعلِه، فرفعُ الحُكمِ الثاني لا يلزمُ منه رفعَ الحُكمِ الأوَّلِ، فإذا قُلنا: إنَّ فاعلَ هذا الفعلِ ليس كافرًا؛ فلا يعني هذا أنَّ الفعلَ لا يُمكنُ أنْ يكفرَ به أحدٌ، بل قد يفعلُهُ رجلٌ آخرُ؛ فنحكمُ بكفرِه؛ لأنَّه قد توفَّرت فيه الشروط، وانتفتِ الموانعُ، فالمعتبرُ في انطباقِ حُكمِ الفعلِ علىٰ فاعلِه ليس حكمُ الفعلِ فقط، بل لا بُدَّ مع حُكمِ الفعلِ من توفُّرِ شُروطٍ أخرىٰ، وانتفاءِ موانعَ، وعلىٰ هذا: فإذا حكمنا علىٰ فعلٍ ما بأنَّه كُفرٌ؛ فلا يلزمُ منه أن يكونَ هذا حُكمًا مِنَّا علىٰ كُلِّ فاعلٍ له بأنَّه كافرٌ.

- **إذا تقرَّر هذا**: فإنَّ ابن تيمية قد أطلق الكفر علىٰ كثير من معتقدات الرافضة، بل وأطلق وصف الكفر علىٰ الرافضة، ومع هذا لم يُنزل حكم هذه المعتقدات - الذي هو التكفير - علىٰ أعيانِهم، وهذا منه تطبيق للقاعدة التي سبق شرحها.

وعلىٰ هذا: فلا يصحُّ لنا أن نأخذ من مثل هذه الإطلاقات عند ابن تيمية أنَّه كان يُكفر الرافضة بأعيانهم - كما فهمه بعضُ مَن نظر في كلامه -، ومَن فَهِم هذا عن ابن تيمية؛ فقد أخطأ من جهتين:

الأُولىٰ: أنَّه خالف صريح كلامه في عدم تكفير الرافضة، كما سبق نقله.

والثانيةُ: أنَّه خالف مقتضىٰ القاعدة التي طبقها ابن تيمية في عامَّة كلامه.

- **والملاحظُ**: أنَّ بعض من نقل عن ابن تيمية تكفير الرافضة إنَّما يذكر نصوصًا من هذا القبيل - أعني: نصوصًا يحكم فيها ابن تيمية بالكفر علىٰ أفعال الرافضة، أو يحكم علىٰ مطلق الرافضة بأنَّهم كفار -، ولم يذكروا نصًّا

صريحًا فيه تكفيرُ ابن تيمية لأعيان الرافضة، كالنصِّ الذي ذكر فيه ابن تيمية نفسه أنَّه لا يُكفر أعيان الرافضة إلَّا بتوفر شروط، وانتفاء موانع.

فمَن أبىٰ إلَّا أن يفهم من مثل الكلام عن ابن تيمية أنَّه يُكفِّر الرافضة بأعيانهم، فكيف عن قول ابن تيمية نفسه: إنَّ الرافضةَ فيهم المُسلم ظاهرًا وباطنًا؟! وكيف يكون موفقه من قول ابن تيمية نفسِه من أنَّه لا يكفر الرافضة بأعيانهم إلَّا مع توفر الشروط وانتفاء الموانع؟!!.

* الثاني: إنَّه لا يلزمُ من كون أصلِ القولِ قال به يهوديٌّ أو نصرانيٌّ أن يكون كلُّ مَن قال به كافرًا خارجًا عن الإسلام؛ لأنَّه قد يقوله المسلم وهو جاهلٌ بأوَّلِ مَن أحدثه، أو يقوله وهو متأوِّلٌ، وإن كان يلزم منه ذمُّ هذا القول وبُطلانه، والكلام ليس في حكم القول، إنَّما في حكم القائل به.

* الثالثُ: إنَّ كون الأصلِ في الرافضة ألَّا يكفروا علىٰ التعيين، لا يلزم منه ألَّا يُحكم علىٰ أحدٍ منهم بالكفرِ والزندقةِ والنِّفاقِ، وذلك: أنَّا قد نحكمُ علىٰ بعض أفراد الرافضة بالكفر؛ لأنَّه قد توفَّرت فيه الشروطُ وانتفتِ الموانعُ، وكون بعض الرافضة كافرًا، لا يلزم منه أنَّ كُلَّ مَن تسمَّىٰ باسم الرافضة كذلك، وكذلك لا يلزم من كون بعض الرافضة ليس كافرًا، أن يكون كُلُّ رافضيٍّ كذلك أيضًا، وهذا التقرير يُحمل عليه كلامُ ابنِ تيمية في كون الرافضة فيهم كُفرٌ وزندقةٌ، فمعنىٰ كلامه هذا هو: أنَّ الرافضةَ كَثُرَ في أعيانِهم ورُؤسائهم الكُفرُ والنفاقُ والزندقةُ، وحُكمه علىٰ مثلِ هؤلاء بهذا الحكم لأجل أنَّهم قد توفَّرت فيهم شروطُ التكفيرِ وانتفت موانعه، لا لأجل أنَّهم رافضة فقط، والبحث ليس في كون بعض الرافضة هل كفر، أم لا؟ وإنَّما في الأصل فيهم: هل هم كفار بأعيانهم، أم لا؟

* **الرابع**: أنَّه لا يلزمُ من الحُكم بجواز قتل المُعيَّن أن يكون كافرًا، بل قد يُقتل المُسلم المُعيَّن إذا وُجد ما يُبيحُ قتلَه، مع الحكم بإسلامه، وأسباب إباحة دم المسلم مذكورة في كتب الفقه.

والمقصودُ هنا: بيانُ انفصال التلازم بين إباحة الدم وبين الحكم بالكفر، وإلَّا؛ لزم الحكم بكفر القاتل، والزاني، وغيرهما.

* **الخامسُ**: هناك فرقٌ بين ذمِّ الرافضة، وبيانِ خطرهم علىٰ الأمة والمسلمين، وبيانِ خُبثهم، ونحوِ ذلك من الكلام، وبين الحُكم بكفرهم؛ فإنَّ الحُكم بكفرهم توقيعٌ عن ربِّ العالمين، وبيانٌ لحُكم اللهِ فيهم، وهذا يحتاجُ إلىٰ أدلة من الشرع تثبته، وأمَّا الأحكام الأخرىٰ: كالعداءِ، والخُبثِ، والخطورةِ، ونحوِ ذلك، فهي أحكامٌ راجعةٌ لتجاربِ الناس، وتعايشهم فيما بينهم، ولا شكَّ أنَّ التجارب أثبتت أنَّ الرافضة من أشدِّ الناس عداءً للمسلمين، وأنَّ خطرَهم عظيمٌ جدًّا، ولكن لا يلزم من هذا أن يُحكم بكفرهم؛ لأنَّ إثبات هذا الأمر له طريق آخر.

فالحُكم بكفر الرافضة له طريق، والحُكم عليهم بالأحكام الأخرىٰ له طريق أخر، فقتلُهم للمسلمين، وبغضُهم لهم، وخُبثُ طويَّتهم، وأفعالُهم الشنيعة، لا تصلحُ أن تكون دليلًا علىٰ كفرهم، وإلَّا؛ لحكمنا بالكفر علىٰ كُلِّ من فعل كفعلهم من باقي المسلمين؛ لأنَّ الدليل يجب طردُه، فنحكمُ علىٰ مَن قتل عددًا من المسلمين بأنَّه كافرٌ، وأنَّ مَن أبغضَ طائفةً من المسلمين بأنَّه كافرٌ، وهكذا، وسنُخرج عددًا كبيرًا من المسلمين من دائرة الإسلام بهذه الطريقة، ولا شكَّ في بطلان هذا الحال.

وكذلك لا يلزم من عدم تكفير الرافضة تزكيتُهم، ونسيانُ شنائعهم، وتبرئةُ تاريخهم المظلم.

- **والمقصود هنا**: أنَّا لا بُدَّ أن نُفرِّقَ بين طبيعةِ كُلِّ حُكمٍ، وطريقِ إثباتِ صحته.

وابن تيمية مدركٌ لهذا الأمر تمامًا؛ فإنَّه وصف الرافضة بما يستحقونه من الأوصافِ، حتىٰ ذكر أنَّهم أخطرُ علىٰ الأُمَّةِ من اليهود والنصارىٰ، وهذه الأمور إنَّما عرفَها بالتجربة والمعاشرة، ولكنَّه لمَّا وصل إلىٰ الحُكم بالكفر الذي هو تعبير عن مراد الله؛ لم يستعمل طريق التجربة في إطلاق هذا الحكم، بل رجعَ إلىٰ النصوص؛ لأنَّها هي الطريق الوحيد في إصدار هذه الأحكام، فلم يجد أنَّ الرافضة كُفارٌ بأعيانهم، ومَن تأمَّل كلامَه يدرك هذا تمامًا.

- **والحاصلُ**: إنَّ التحذيرَ من الرافضة له طريقٌ، والحُكمُ عليهم بالكفر والخروج من الإسلام له طريقٌ آخر، فلا ينبغي الخلطُ بينهما، بل إنَّ الخلطَ بينهما يُؤدِّي إلىٰ إشكالاتٍ كثيرةٍ.

* **السادس**: إنَّ الشيعة متفاوتون في معتقدهم، فمنهم الغالي، ومنهم مَن ليس كذلك، فلا يلزمُ من الحكم علىٰ طائفة منهم بالكفر، أنَّ هذا الحكم منطبق علىٰ كُلِّ طوائف الشيعة، فكون بعض طوائفِ الشيعة كافرًا لا يلزم منه أنَّ كُلَّ الشيعة كفارٌ، وكذلك العكس، وهذا الكلام سبق له ذكر.

تحريرُ رأيِ ابنِ تيميةَ

في انقسامِ الدينِ إلى أُصولٍ وفُروعٍ

مَـدْخَـلٌ

أكثرَ ابنُ تيميةَ الحديثَ عن مسألة تقسيم الدين إلىٰ أصولٍ وفروعٍ، في مواطنَ كثيرةٍ من كُتبه، وبحث هذه المسألة من وجوه كثيرة، فهو **تارَّةً**: يذكر أقوال الناس فيها، **وتارَّةً**: يناقش بعضها ويُبيِّن مواطن الغلط فيها، **وتارَّةً**: يصرح بإنكار ذلك التقسيم، ويحكم عليه بالبدعة، **وتارَّةً**: يستعمله في حال التقرير والبيان.

وهذا التنوُّعُ والإكثارُ تسبَّب في الاشتباه والاضطراب في تحرير رأي ابن تيمية في انقسام الدين إلىٰ أصول وفروع، وتحديد موقفه الصحيح من هذا الانقسام، ولهذا اختلف الناظرون في كلامه، فمنهم مَن ينسب إليه القول بإنكار ذلك التقسيم، وأنَّه ممَّن يحكم عليه بالبدعة، ومن ثَمَّ البطلان، ومنهم من خَلُص إلىٰ أنَّ لابن تيمية في هذه المسألة قولان، ومنهم من توصَّل إلىٰ أنَّ ابن تيمية غيرُ منكر لأصل تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع، وإنَّما يُنكر الأقوال التي قيلت في ضابط كُلِّ قسم والأحكام التي رُتبت عليه.

ولمَّا كان الأمر كذلك: احتاج قوله في هذه المسألة إلىٰ تحرير وبيان، وهذا التحرير إنَّما يكون بتتبع أقواله واستقرائها في كتبه أوَّلًا، ثم اعتبار أصوله وقواعده التي اعتمد عليها في بناء أفكاره وأقواله وآرائه ثانيًا، فهذان الأمران بهما يتحقَّق المنهج الصحيح في نسبة الأقوال إلىٰ العلماء ممَّن لم

ينصَّ علىٰ قوله صراحة، وذلك أنَّ نسبة قول ما إلىٰ عالم من العلماء لا بُدَّ فيه من مجموع أمرين:

الأمرُ الأوَّلُ: جمعُ كلامه في المسألة التي يُراد بحثها، وتقريرُ مدلولاتها ومفهوماتها.

والأمرُ الثاني: اعتبارُ أصوله التي اعتمدها والقواعد التي قرَّرها في كُتبه.

- فبهذين الأمرين يستطيع القاصد لتحرير قولٍ مُعيَّنٍ لإمام ما أن يتوصَّل إلىٰ قوله الحقيقي - بإذن الله تعالىٰ -، وهذا ما أرجو أن يكون البحث التزمه.

- وكلامُ ابن تيمية في تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع يحتاج إلىٰ تحرير أمرين:

الأمرُ الأوَّلُ: تحريرُ موقفِه من أصل التقسيم.

الأمرُ الثاني: تحريرُ الضابطِ الصحيحِ لكل من أصول الدين وفروعه.

وهذه الورقة مُقتصِرةٌ علىٰ البحث في الأمر الأول، وهو تحريرُ موقفه من أصل انقسام الدين إلىٰ أصولٍ وفروعٍ.

والناظر في كلام ابن تيمية فيما يتعلَّق بتقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع من حيث قبولُه له أو ردُّه يجد أنَّ كلامه منقسم إلىٰ قسمين:

الأوَّلُ: كلامٌ يدلُّ علىٰ أنَّ تقسيمَ الدين إلىٰ أصولٍ وفروعٍ تقسيمٌ صحيحٌ مقبولٌ من حيث الأصلُ.

والثاني: كلامٌ يُمكن أن يُفهمَ منه أنَّ تقسيمَ الدين إلىٰ أصولٍ وفروعٍ منكرٌ وبدعةٌ ومردودٌ، ولأجل هذا؛ فإنَّ هذه الورقة منقسمةٌ إلىٰ مسألتين:

المسألةُ الأُولى

«كلامُ ابنِ تيميةَ الذي يدلُّ على أنَّ تقسيم الدين إلى أصولٍ وفروعٍ صحيحٌ مقبولٌ»

عند التأمُّلِ في كلام ابن تيمية وفي أصوله ومواقفه من المصطلحات الحادثة يُدرك المرءُ أنَّه غيرُ مُنكرٍ لأصل تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع هكذا بإطلاقٍ، وأنَّه لا يصحُّ إطلاقُ القول بأنَّ ابن تيمية ممَّن يحكم علىٰ ذلك التقسيم بالبطلان والبدعية، بل الذي يدلُّ عليه كلامُه أنَّه ممَّن يقول بانقسام الدين إلىٰ ذلك التقسيم، وأنَّه من المعتبرِينَ له، وأنَّ جهة البطلان عنده في هذا التقسيم ليست راجعةً إلىٰ أصله، وإنَّما إلىٰ تفاصيلِه المذكورةِ له، إمَّا من جهة الضابط، أو من جهة الحكم المرتب عليه، وأنَّ جميعَ إنكارات ابن تيمية لتقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع راجعةٌ إلىٰ هذين الأمرين أو أحدِهما، كما سيأتي تحريره.

وممَّا ينبغي أن يُنبَّه عليه هنا: أنَّ البحث إنَّما هو في بيان موقفه من حيث القبولُ والردُّ فقط، بحيث يُحرَّرُ قول ابن تيمية في هذا التقسيم هل يقبله، أم لا؟ وأمَّا كونه يرىٰ أنَّه هو الأفضل، أو أنَّه يدعو إلىٰ إبقائه في العلوم

الإسلامية، أو غير ذلك، فهذا ليس غرضًا للبحث هنا.

والذي يدلُّ من كلامه علىٰ كونه يرىٰ صحة تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع أمورٌ كثيرة منها:

* الأمرُ الأوَّلُ: استعمالُه لتقسيم الدين إلىٰ أصولٍ وفروعٍ في مقام التقرير والتأصيل، ومن كلامه في ذلك:

(١) قولهُ: «فَصْلٌ: فِي أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ بَيَّنَ جَمِيعَ الدِّينِ أُصُولَهُ وَفُرُوعَهُ؛ بَاطِنَهُ وَظَاهِرَهُ، عِلْمَهُ وَعَمَلَهُ؛ فَإِنَّ هَذَا الْأَصْلَ هُوَ أَصْلُ أُصُولِ الْعِلْمِ وَالْإِيمَانِ...»[١].

- فابنُ تيمية هنا استعمل مصطلحَ أصولِ الدينِ وفروعِه في مقامِ تأصيلِ كمال الدين وكمال تبليغه، فلو كان مصطلحًا مُنكرًا أو مبدعًا من أصله؛ لمَا استعمله هكذا بإطلاق من غير تنبيه علىٰ خطأه لو كان خطأً.

(٢) ومن ذلك قولهُ: «أُصُولُ الدِّينِ: إِمَّا أَنْ تَكُونَ مَسَائِلَ يَجِبُ اعْتِقَادُهَا قَوْلًا، أَوْ قَوْلًا وَعَمَلًا، كَمَسَائِلِ التَّوْحِيدِ، وَالصِّفَاتِ، وَالْقَدَرِ، وَالنُّبُوَّةِ، وَالْمُعَادِ، أَوْ دَلَائِلَ هَذِهِ الْمَسَائِلِ.

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَكُلُّ مَا يَحْتَاجُ النَّاسُ إِلَىٰ مَعْرِفَتِهِ، وَاعْتِقَادِهِ، وَالتَّصْدِيقِ بِهِ مِنْ هَذِهِ الْمَسَائِلِ فَقَدْ بَيَّنَهُ اللهُ وَرَسُولُهُ بَيَانًا شَافِيًا قَاطِعًا لِلْعُذْرِ؛ إِذْ هَذَا مِنْ أَعْظَمِ مَا بَلَّغَهُ الرَّسُولُ الْبَلَاغَ الْمُبِينَ، وَبَيَّنَهُ لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَعْظَمِ مَا أَقَامَ اللهُ بِهِ الْحُجَّةَ عَلَىٰ عِبَادِهِ فِيهِ بِالرُّسُلِ الَّذِينَ بَيَّنُوهُ وَبَلَّغُوهُ، وَكِتَابُ اللهِ

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٩/ ١٥٥).

الَّذِي نَقَلَ الصَّحَابَةُ ثُمَّ التَّابِعُونَ عَنِ الرَّسُولِ لَفْظَهُ وَمَعَانِيَهُ، وَالْحِكْمَةُ الَّتِي هِيَ سُنَّةُ رَسُولِ اللهِ الَّتِي نَقَلُوهَا أَيْضًا عَنِ الرَّسُولِ مُشْتَمِلَةٌ مِنْ ذَلِكَ عَلَىٰ غَايَةِ الْمُرَادِ، وَتَمَامِ الْوَاجِبِ وَالْمُسْتَحَبِّ»(١).

- فابنُ تيمية هنا قسَّم أصول الدين إلىٰ قسمين - مسائل، ودلائل -، وذكر أفراد كُلِّ نوع، وقرَّر أنَّ الرسول ﷺ بلَّغ كُلَّ ذلك، وأنَّ الصحابة لم يكن يخفىٰ عليهم شيءٌ من ذلك، فلو كان تقسيمُ الدين إلىٰ أصول وفروع غيرَ صحيح عنده؛ فكيف استعمله، وذكر أقسامه، وبيَّن منزلته وأحواله من غير تنبيه علىٰ كونه بدعةً أو خطأً؟!

(٣) ومن ذلك قولهُ: «وَالمَقْصُودُ هُنَا: التَّنْبِيهُ عَلَىٰ أَنَّ الْقُرْآنَ اشْتَمَلَ عَلَىٰ أُصُولِ الدِّينِ الَّتِي تَسْتَحِقُّ هَذَا الِاسْمَ، وَعَلَىٰ الْبَرَاهِينِ، وَالْآيَاتِ، وَالْأَدِلَّةِ الْيَقِينِيَّةِ، بِخِلَافِ مَا أَحْدَثَهُ الْمُبْتَدِعُونَ وَالْمُلْحِدُونَ»(٢).

- فهو هنا بيَّن أنَّ ثمة أحكامًا ودلائلَ في الشريعة تستحقُّ أن تُسمَّىٰ أصول الدين، وأنَّ الشرع قد بيَّنها ووضَّحها، وهذا التقرير دليلٌ علىٰ إقراره بهذا التقسيم، واعتباره له.

(٤) ومن ذلك قولهُ: «وَالْقُرْآنُ مَمْلُوءٌ مِنْ ذِكْرِ وَصْفِ اللهِ بِأَنَّهُ أَحَدٌ وَوَاحِدٌ، وَمَنْ ذَكَرَ أَنَّ إِلَهَكُمْ وَاحِدٌ، وَمَنْ ذَكَرَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَنَحْوَ ذَلِكَ؛ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الصَّحَابَةُ يَعْرِفُونَ ذَلِكَ؛ فَإِنَّ مَعْرِفَتَهُ أَصْلُ الدِّينِ، وَهُوَ أَوَّلُ مَا

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٢٩٥)

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٩/ ١٦٩)

دَعَا الرَّسُولُ ﷺ إِلَيْهِ الخَلْقَ، وَهُوَ أَوَّلُ مَا يُقَاتِلُهُمْ عَلَيْهِ، وَهُوَ أَوَّلُ مَا أَمَرَ رُسُلَهُ أَنْ يَأْمُرُوا النَّاسَ بِهِ»[1].

(٥) ومن ذلك قولُهُ: **«فَالدِّينُ مَا شَرَعَهُ اللهُ وَرَسُولُهُ، وَقَدْ بَيَّنَ أُصُولَهُ وَفُرُوعَهُ، وَمِنَ المُحَالِ أَنْ يَكُونَ الرَّسُولُ قَدْ بَيَّنَ فُرُوعَ الدِّينِ دُونَ أُصُولِهِ»**[2].

(٦) ومن ذلك قولُهُ عن المتكلمين: **«وَلَوِ اعْتَصَمُوا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛ لَاتَّفَقُوا، كَمَا اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالحَدِيثِ؛ فَإِنَّ أَئِمَّةَ السُّنَّةِ وَالحَدِيثِ لم يَخْتَلِفُوا فِي شَيْءٍ مِنْ أُصُولِ دِينِهِمْ»**[3].

* **الأمرُ الثاني**: تصريحُه بأنَّ اسم أصول الدين اسمٌ عظيمٌ، وأنَّه غير منكر، وإنَّما المنكر المعنىٰ الذي ذكره له المتكلمون، فقد قال في معرض نقاشه للمتكلمين: **«كَمَا أَنَّ طَائِفَةً مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ يُسَمِّي مَا وَضَعَهُ «أُصُولَ الدِّينِ»، وَهَذَا اسْمٌ عَظِيمٌ، وَالمُسَمَّىٰ بِهِ فِيهِ مِنْ فَسَادِ الدِّينِ مَا اللهُ بِهِ عَلِيمٌ، فَإِذَا أَنْكَرَ أَهْلُ الحَقِّ وَالسُّنَّةِ ذَلِكَ قَالَ المُبْطِلُ: قَدْ أَنْكَرُوا أُصُولَ الدِّينِ، وَهُمْ لم يُنْكِرُوا مَا يَسْتَحِقُّ أَنْ يُسَمَّىٰ أُصُولَ الدِّينِ، وَإِنَّمَا أَنْكَرُوا مَا سَمَّاهُ هَذَا أُصُولَ الدِّينِ، وَهِيَ أَسْمَاءٌ سَمَّوْهَا هُمْ وَآبَاؤُهُمْ بِأَسْمَاءٍ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ؛ فَالدِّينُ مَا شَرَعَهُ اللهُ وَرَسُولُهُ، وَقَدْ بَيَّنَ أُصُولَهُ وَفُرُوعَهُ»**[4].

وهذا الكلام منه يدلُّ علىٰ أنَّ الإشكال عنده في ما فسر به اسم أصول الدين، لا في الاسم نفسِه، فهو اسم شريف مقبول.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٧/ ٣٥٣)

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٤/ ٥٦)

(٣) «درء التعارض»: (١٠/ ٣٠٦).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»: (٤/ ٥٦)

* الأمرُ الثالثُ: تعاملُه مع لفظ أصول الدين وفروعه علىٰ أنَّه لفظ مجمل، غدا محتملًا لمعانٍ متعددةٍ، منها ما هو صواب، وهو ما اعتبره الشرع، ومنها ما هو خطأ، وهو ما اعتبره أهل الكلام، ومن ذلك قولُه بعد أن ذكر بعض العقائد الكلامية: «فَهَذِهِ دَاخِلَةٌ فِيمَا سَمَّاهُ هَؤُلَاءِ أُصُولَ الدِّينِ، وَلَكِنْ لَيْسَتْ فِي الحَقِيقَةِ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ الَّذِي شَرَعَهُ اللهُ لِعِبَادِهِ، وَأَمَّا الدِّينُ الَّذِي قَالَ اللهُ فِيهِ: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾، فَذَاكَ لَهُ أُصُولٌ وَفُرُوعٌ بِحَسَبِهِ، وَإِذَا عُرِفَ أَنَّ مُسَمَّىٰ أُصُولَ الدِّينِ فِي عُرْفِ النَّاطِقِينَ بِهَذَا الِاسْمِ فِيهِ إِجْمَالٌ وَإِبْهَامٌ لمَا فِيهِ مِنَ الِاشْتِرَاكِ بِحَسَبِ الْأَوْضَاعِ وَالِاصْطِلَاحَاتِ؛ تَبَيَّنَ أَنَّ الَّذِي هُوَ عِنْدَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَعِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ أُصُولُ الدِّينِ فَهُوَ مَوْرُوثٌ عَنِ الرَّسُولِ»(١).

* الأمرُ الرابعُ: تقريرُه للضابط الصحيح لكُلٍّ من أصول الدين وفروعه، ومن ذلك قولُهُ: «وَأَصْلُ هَذَا مَا قَدْ ذَكَرْتُهُ فِي غَيْرِ هَذَا المَوْضِعِ: أَنَّ المَسَائِلَ الخَبَرِيَّةَ قَدْ تَكُونُ بِمَنْزِلَةِ المَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ، وَإِنْ سُمِّيَتْ تِلْكَ «مَسَائِلَ أُصُولٍ»، وَهَذِهِ «مَسَائِلَ فُرُوعٍ»؛ فَإِنَّ هَذِهِ تَسْمِيَةٌ مُحْدَثَةٌ قَسَّمَهَا طَائِفَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالمُتَكَلِّمِين، وَهُوَ عَلَىٰ المُتَكَلِّمِينَ وَالْأُصُولِيِّينَ أَغْلَبُ، لَا سِيَّمَا إِذَا تَكَلَّمُوا فِي مَسَائِلِ التَّصْوِيبِ وَالتَّخْطِئَةِ، وَأَمَّا جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ المُحَقِّقِينَ وَالصُّوفِيَّةِ: فَعِنْدَهُمْ أَنَّ الْأَعْمَالَ أَهَمُّ وَآكَدُ مِنْ مَسَائِلِ الْأَقْوَالِ المُتَنَازَعِ فِيهَا (. . . . .)، بَلْ الحَقُّ: أَنَّ «الجَلِيلَ» مَنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الصِّنْفَيْنِ مَسَائِلُ أُصُولٍ، وَ«الدَّقِيقَ» مَسَائِلُ فُرُوعٍ»(٢).

---

(١) «درء التعارض»: (١/ ٤١).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٦/ ٥٦).

- **ووجه الدلالة من هذا النصِّ هو**: أنَّه بيَّن أنَّ إطلاق أصول الدين علىٰ المسائل الخبرية فقط أو المسائل الاعتقادية فقط إطلاق خاطئ لم يكن معروفًا عند المتقدمين، ثم بيَّن أنَّ أصول الدين أوسع ممَّا ذكر أولئك المتكلمون، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ الإشكال عنده فيما حدد به ذلك التقسيم لا في أصل التقسيم.



المسألةُ الثانيةُ

«كلامُه الذي فُهِمَ منه أنَّه يُنكرُ أصلَ التقسيمِ»

ثمة أقوالٌ لابن تيمية فَهِمَ منها بعضُ الناظرين في كلامه أنَّه ممَّن يُنكر تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع، وأنَّ هذا التقسيمَ تقسيم مُبتدعٌ غيرُ صحيح، وقد استندوا في نسبة هذا القول إلىٰ ابن تيمية إلىٰ عِدَّةِ أقولٍ له، أهمُّها ثلاثة أقوال، هي:

(١) قولُه: «وَلَمْ يُفَرِّقْ أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ بَيْنَ أُصُولٍ وَفُرُوعٍ، بَلْ جَعْلُ الدِّينِ «قِسْمَيْنِ» أُصُولًا وَفُرُوعًا لَمْ يَكُنْ مَعْرُوفًا فِي الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ (....)، وَلَكِنَّ هَذَا التَّفْرِيقَ ظَهَرَ مِنْ جِهَةِ الْمُعْتَزِلَةِ»[(١)].

(٢) ومن ذلك قولُهُ: «فَمَنْ كَانَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مُجْتَهِدًا فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَأَخْطَأَ؛ فَإِنَّ اللهَ يَغْفِرُ لَهُ خَطَأَهُ كَائِنًا مَا كَانَ، سَوَاءٌ كَانَ فِي الْمَسَائِلِ النَّظَرِيَّةِ أَوْ الْعَمَلِيَّةِ، هَذَا الَّذِي عَلَيْهِ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ، وَجَمَاهِيرُ أَئِمَّةِ الْإِسْلَامِ، وَمَا قَسَّمُوا الْمَسَائِلَ إِلَىٰ: «مَسَائِلِ أُصُولٍ يَكْفُرُ بِإِنْكَارِهَا، وَمَسَائِلِ فُرُوعٍ لَا يَكْفُرُ بِإِنْكَارِهَا»، فَأَمَّا التَّفْرِيقُ بَيْنَ نَوْعٍ وَتَسْمِيَتِهِ مَسَائِلَ الْأُصُولِ، وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٣/ ١٢٥).

وَتَسْمِيَتِهِ مَسَائِلَ الْفُرُوعِ، فَهَذَا الْفَرْقُ لَيْسَ لَهُ أَصْلٌ لَا عَنْ الصَّحَابَةِ، وَلَا عَنْ التَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانٍ، وَلَا أَئِمَّةِ الْإِسْلَامِ، وَإِنَّمَا هُوَ مَأْخُوذٌ عَنِ الْمُعْتَزِلَةِ وَأَمْثَالِهِمْ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ، وَعَنْهُمْ تَلَقَّاهُ مَنْ ذَكَرَهُ مِنَ الْفُقَهَاءِ فِي كُتُبِهِمْ، وَهُوَ تَفْرِيقٌ مُتَنَاقِضٌ؛ فَإِنَّهُ يُقَالُ لِمَنْ فَرَّقَ بَيْنَ النَّوْعَيْنِ: «مَا حَدُّ مَسَائِلِ الْأُصُولِ الَّتِي يَكْفُرُ الْمُخْطِئُ فِيهَا؟»، وَ«مَا الْفَاصِلُ بَيْنَهَا، وَبَيْنَ مَسَائِلِ الْفُرُوعِ؟»، فَإِنْ قَالَ: «مَسَائِلُ الْأُصُولِ هِيَ مَسَائِلُ الِاعْتِقَادِ، وَمَسَائِلُ الْفُرُوعِ هِيَ مَسَائِلُ الْعَمَلِ»؛ قِيلَ لَهُ: فَتَنَازَعَ النَّاسُ فِي مُحَمَّدٍ ﷺ هَلْ رَأَىٰ رَبَّهُ، أَمْ لَا؟ وَفِي أَنَّ عُثْمَانَ أَفْضَلُ مِنْ عَلِيٍّ، أَمْ عَلِيٌّ أَفْضَلُ؟ وَفِي كَثِيرٍ مِنْ مَعَانِي الْقُرْآنِ، وَتَصْحِيحِ بَعْضِ الْأَحَادِيثِ هِيَ مِنَ الْمَسَائِلِ الِاعْتِقَادِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ، وَلَا كُفْرَ فِيهَا بِالِاتِّفَاقِ. . . . . .»[1].

(٣) ومن ذلك قولُهُ: «وَأَصْلُ هَذَا مَا قَدْ ذَكَرْته فِي غَيْرِ هَذَا الْمَوْضِعِ: أَنَّ الْمَسَائِلَ الْخَبَرِيَّةَ قَدْ يَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْمَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ، وَإِنْ سُمِّيَتْ تِلْكَ «مَسَائِلَ أُصُولٍ»، وَهَذِهِ «مَسَائِلَ فُرُوعٍ»؛ فَإِنَّ هَذِهِ تَسْمِيَةٌ مُحْدَثَةٌ قَسَّمَهَا طَائِفَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِين، وَهُوَ عَلَىٰ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْأُصُولِيِّينَ أَغْلَبُ، لَا سِيَّمَا إِذَا تَكَلَّمُوا فِي مَسَائِلِ التَّصْوِيبِ وَالتَّخْطِئَة. . .»[2].

ولكنَّ هذه الأقوال لا يصحُّ الاعتماد عليها في نسبة القول بإنكار تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع إلىٰ ابن تيمية، وذلك لعدة أمور، هي:

- الأمرُ الأوَّلُ: أنَّ نسبة إنكار تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع إليه فيها

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٢٣/ ٣٤٦).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»: (٦/ ٥٦).

مُصادرة لكلامه الذي فيه الإقرار بصحة التقسيم، والذي هو في بعضه يقارب درجة الصراحة.

- **الأمرُ الثاني**: أنَّ منهج ابن تيمية في التعامل مع المصطلحات الحادثة يأبىٰ أن يكون موقفه هو الإنكار لتقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع، **وبيان ذلك**: أنَّ تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع يعتبر اصطلاحًا من المُصطلحات، وباستقراء تعامل ابن تيمية مع المصطلحات الحادثة يظهر أنَّه يفرق بين نوعين منها:

النوعُ الأوَّلُ: المُصطلحاتُ الحادثةُ في الأبواب التوقيفية، التي لا تُؤخذ إلَّا من النصوص، كأسماء الله - تعالىٰ - وصفاته، فهذه لا تقبل من جهة لفظها، وأمَّا معناها؛ فإنَّه لا بُدَّ أن يستفهم عنه، فإن ذكر معنىٰ صحيحًا قُبل، وإلَّا؛ فلا.

النوعُ الثاني: المُصطلحاتُ الحادثةُ في الأبواب الاجتهادية، ومن أشهر تلك الأبواب التقسيمات العلمية، كالتقسيمات التي يذكرها العلماء في كتب الفقه وأصوله وكتب العقائد وغيرها، فهذه التقسيمات ليست توقيفية بحيث يُشترط فيها أن يأتي في النصوص ذكر لألفاظها، وإنَّما يشترط فيها توفر أمرين فقط، هما:

(١) أن تكون مستقيمة في المعنىٰ.

(٢) ألَّا تكون متضمنة لمَا هو مخالف للشريعة.

فكلُّ تقسيم علمي توفَّر فيه هذان الأمران فإنَّه تقسيم صحيح مقبول، لا يصحُّ أن يُنكر، وإلَّا؛ فسننكر تقسيمات العلماء المذكورة في المصنفات العلمية.

وعلىٰ فهذا: فإنَّه لا يصحُّ إنكار تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع في أصله؛ لأنَّه داخل في التقسيمات العلمية التي بابها باب الاجتهاد.

- **الأمرُ الثالثُ:** أنَّ النصوص التي اعتمد عليها مَن نسب إلىٰ ابن تيمية إنكارَ تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع لا تدلُّ علىٰ ذلك، وهذا يظهر بالتأمُّل في سياقاتها وتراكيبها.

* **وبيان ذلك: أن يُقال:**

- **إنَّ النصَّ الأوَّلَ** ليس فيه إنكار لأصل التقسيم، وإنَّما فيه إنكار لبعض التعاملات الخاطئة معه، فابن تيمية ذكر هذا النصَّ في سياق تأصيله لمسألة التصويب والتخطئة، وهل الإنسان يأثم في خطأه بعد اجتهاده، أم لا؟ وقرَّر أنَّ مَن استفرغ وسعه في الاجتهاد؛ فإنَّه لا يأثم، ولا فرق في ذلك بين مسائل أصول الدين وفروعه، ولا بين المسائل الخبرية والعلمية، وقرَّر أنَّ هذا هو مذهب المتقدمين من الصحابة ومَن بعدهم، ونبَّه علىٰ أنَّهم لم يكونوا يفرقون في مسائل التصويب بين ما كان يفعله المتكلمون في التفريق بين أصول الدين وفروعه، أو بين مسائل خبرية ومسائل عملية، وهذا ما يدلُّ عليه سياق كلامه، وفي هذا يقول بعد ذكره لحكم المخطئ في اجتهاده، وأنه لا يأثم:

«وَهَذِهِ حَالُ أَهْلِ الِاجْتِهَادِ وَالنَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ فِي الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، وَلَمْ يُفَرِّقْ أَحَدٌ مِنْ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ بَيْنَ أُصُولٍ وَفُرُوعٍ، بَلْ جَعْلُ الدِّينِ «قِسْمَيْنِ» أُصُولًا وَفُرُوعًا لم يَكُنْ مَعْرُوفًا فِي الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ، وَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ السَّلَفِ وَالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ إنَّ الْمُجْتَهِدَ الَّذِي اسْتَفْرَغَ وُسْعَهُ فِي طَلَبِ الحَقِّ يَأْثَمُ، لَا فِي الْأُصُولِ وَلَا فِي الْفُرُوعِ، وَلَكِنَّ هَذَا التَّفْرِيقَ ظَهَرَ مِنْ جِهَةِ الْمُعْتَزِلَةِ، وَأَدْخَلَهُ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ مَنْ نَقَلَ ذَلِكَ عَنْهُمْ، وَحَكَوْا عَنْ عُبَيْدِ اللهِ

بْنِ الحَسَنِ الْعَنْبَرِيِّ أَنَّهُ قَالَ: كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ وَمُرَادُهُ أَنَّهُ لَا يَأْثَمُ»[1]، فهذا النصُّ ليس فيه إنكار لأصل التقسيم، وإنَّما فيه أنَّ ابتداء التقسيم كان من المعتزلة، وهذا ليس مناطًا لإبطال التقسيمات العلمية، وغاية ما يريد أن يقول: إن الصحابة ومَن بعدهم لم يكونوا يتعاملون مع مسائل التصويب والتخطئة بناءً على تقسيم الدين إلى أصول وفروع فقط.

- **وأمَّا بالنسبة للنصِّ الثاني**: فسيُاق كلامه لم يكن في بيان حكم تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وإنَّما في بيان حكم المخطئ في الاجتهاد، ومتى يحكم بكفره ومتى يحكم بإثمه، وقرَّر أنَّ المجتهد لا يحكم بكفره ولا بإثمه ما دام قد بذل جهده في الاجتهاد، ولا فرق في ذلك بين ما يُسمَّى أصول دين أو فروعه، أو ما يسمى مسائل خبرية أو مسائل عملية، ثم نبَّه على أنَّ السلف لم يكونوا يتعاملون في مسائل التصويب بناءً على تقسيم الدين إلى أصول وفروع، كما كان يفعل المتكلمون، ونبَّه على أنَّ هذا التعامل الذي يفعله المتكلمون لم يكن معروفًا عند الصحابة ومَن بعدهم، ولهذا لم يرتبوا عليه الأحكام التي رتبها عليه المتكلمون، وهذا هو الذي يدلُّ عليه سياق كلامه لمَن تأمله.

وممَّا ينبغي أن يُنبَّه عليه هنا هو: أنَّ ابن تيمية لا يعتمد في إبطال تقسيم الدين إلى أصول وفروع على أنَّه لم يكن معروفًا عند الصحابة؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك؛ لأنكر كل التقسيمات التي يذكرها الفقهاء وغيرهم في كتبهم؛ لأنَّها كُلَّها لم تكن موجودةً عند الصحابة، فهو - إذن - إنَّما يُنكر الأحكام التي رتَّبها المتكلون على تقسيم الدين إلى أصول وفروع، وهذا أمرٌ صحيحٌ.

---

(١) «مجموع الفتاوى»: (١٣/ ١٢٥).

- **وأمَّا بالنسبة للنصِّ الثالثِ:** فهو مثل النصوص السابقة ليس فيه إلَّا إنكار الأحكام التي رتَّبها المتكلمون علىٰ تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع، وأنَّ هذه الأحكام لم تكن معروفة عند الصحابة ومَن بعدهم، فكل مَن رتب حُكمًا في التصويب والتخطئة بناءً علىٰ ما ذكره المتكلمون في تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع؛ فقد أتىٰ بشيء لم يكن الصحابة تعرفه، ولكنَّ هذا الكلام ليس فيه إنكار لأصل التقسيم، ولا يصحُّ أن يُؤخذ منه أنَّ ابن تيمية ممَّن يُنكر تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع.

* **وخُلاصة ما سبق: أنَّ ابن تيمية لا يُنكر تقسيم الدين إلىٰ أصول وفروع، وإنَّما يُنكر فيه أمرين، هما:**

(١) الضوابطُ التي ذكرت له.

(٢) الأحكامُ التي رُتِّبت علىٰ هذا التقسيم.



المنهجُ العقليُّ عند الإمامِ أحمدَ بنِ حنبلٍ

قراءةٌ تحليليَّةٌ

شاع في الأوساط الفكرية نتيجة لبعض الرواسب التاريخية عن المنهج السلفي، وعن الإمام أحمد علىٰ الخصوص أنَّه معرضٌ عن التفكير العقلي، ومبتعد عن المنهجية العقلية في الاستدلال، ولعلَّ من أسباب تكريس هذا التصور ما تواتر عن موقف الإمام أحمد وقت فتنة خلق القرآن؛ فإنَّه كان يطالبهم بالنقل عن النبي ﷺ، أو عن أحد من الصحابة علىٰ صِحَّة قولهم، ويأبىٰ أن يخوضَ في المسألة من غير هذا الطريق، فتعمَّق بناءً علىٰ هذا المنقول عنه أنَّه عالمٌ خبريٌّ محضٌ لا يعطي أهمية للدليلِ العقليِّ، فضلًا عن أن يكون لدية منهجًا مبنيًّا علىٰ العقل.

*** وقد تبَّنىٰ هذا التصوُّرَ طائفتان:**

أمَّا الطائفةُ الأُولىٰ: فهم كثيرٌ ممَّن لا ينتسب إلىٰ المنهج السلفيِّ جُملة من المذاهب الكلامية المختلفة، أو من المدارس الفكرية المعاصرة.

وأمَّا الطائفةُ الثانيةُ: فَهُمْ بعض أتباع المذهب السلفي، الذين ظنُّوا أنَّ الطريق الوحيد للاستدلال علىٰ القضايا الدينية هو الطريق النقلي، وأهملوا بناءً علىٰ ذلك الطريق العقلي باعتباره طريقًا غيرَ شرعي يُمثِّل الطريقة القبيحة

في الدين، حتىٰ غدا المنهجُ العقليُّ من مذمومات هذه الطائفة، وأضحىٰ مناطُ ذمِّهم للمتكلمين يُصاغ «بأنَّهم اعتمدوا علىٰ المنهج العقلي في دينهم»، ممَّا تسبَّب في حدوث خللٍ في البنية الاستدلالية الصحيحة، وقد وجَّه ابنُ تيمية ذمَّه لهذه الطائفة في مواطن عديدة، وفي هذا يقول: «**دَلَالَةَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَلَىٰ أُصُولِ الدِّينِ لَيْسَتْ بِمُجَرَّدِ الخَبَرِ، كَمَا تَظُنُّهُ طَائِفَةٌ مِنَ الْغَالِطِينَ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ، وَالحَدِيثِ، وَالْفُقَهَاءِ، وَالصُّوفِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ، بَلْ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ دَلَّا الخَلْقَ وَهَدَيَاهُمْ إِلَىٰ الْآيَاتِ وَالْبَرَاهِينِ، وَالْأَدِلَّةِ الْمُبَيِّنَةِ لِأُصُولِ الدِّينِ، وَهَؤُلَاءِ الْغَالِطُونَ الَّذِينَ أَعْرَضُوا عَمَّا فِي الْقُرْآنِ مِنَ الدَّلَائِلِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْبَرَاهِينِ الْيَقِينِيَّةِ صَارُوا إِذَا صَنَّفُوا فِي أُصُولِ الدِّينِ أَحْزَابًا**....»[1].

ونحن إذا رجعنا للإمام الأبرز للمذهب السلفي لنستجلي حقيقة موقفه من التفكير العقلي ونتبين مدىٰ حضوره في بناء تصوراته ومفاهيمه؛ فإنَّا نجد الصورة مختلفة عمَّا هو شائع.

فليس خافيًا للمُطَّلع علىٰ نتاج الإمام أحمد وعلىٰ سيرته مدىٰ حضور التسليم للنصوص الشرعية لديه، وعُمق خضوعه للنصِّ الديني، وتجذره في أعماق عقائده وتصوراته، ولكنَّه جمع مع هذا حُضورًا مُكثَّفًا للدليل العقلي في حواراته، وغورًا عميقًا للمنهجية العقليَّة في سجالاته واستدلالاته، وهذا المنهج ظهر جليًّا في كتابه «**الرد علىٰ الزنادقة والجهمية**» الذي ألَّفه بعد أن خاض حورات واسعة مع رؤوس منهج الكلامي الناشئ.

وقد أكَّد عددٌ من العلماء حضور الدليل العقلي في هذا المنصف الصغير، وفي بيان هذا يقول أبو يعلىٰ: «**وَقَدِ احْتَجَّ أَحْمَدُ** رحمه الله **بِدَلَائِلِ الْعُقُ-**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٩/ ١٦٠).

ولِ فِي مَوَاضِعَ فِيمَا خَرَّجَهُ فِي الرَّدِّ عَلَىٰ الزَّنَادِقَةِ وَالجَهْمِيَّةِ»[1]، ويقول ابنُ مفلح: «وَقَدْ صَنَّفَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ رَحِمَهُ اللَّهُ كُتُبًا فِي الرَّدِّ عَلَىٰ الزَّنَادِقَةِ وَالْقَدَرِيَّةِ فِي مُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَغَيْرِهِ، وَاحْتَجَّ فِيهِ بِدَلَائِلِ الْعُقُولِ»[2]، وتوارد علىٰ تأكيد هذا ابنُ عقيلٍ، وابنُ قاضي الجبل، وابنُ القيمِ وغيرُهم.

وأما ابنُ تيمية: فإنَّه أكثرَ من تأكيدِ حضور الدليل العقلي عند الإمام أحمد، ونبَّه علىٰ فعاليته في المنظومة المعرفية التي يمتلكها الإمام أحمد، وكان يقول عنه: «إنَّه من أكثر الأئمة استعمالًا لأدلة العقول»، بل إنَّه اعتمد عليه كثيرًا في منهجيته العقلية، وهذا الاعتماد يظهر بأدنىٰ قدر من القراءة لكتب ابن تيمية.

* وتبرز معالم المنهجية العقلية عند الإمام أحمد في مستويين:

- أما الأول: فهو المستوىٰ الإجمالي، ويتبدَّىٰ في النفس التحليلي الذي وظفَّه الإمام أحمد في ممارساته الاستنتاجية والنقدية، ويتجلَّىٰ هذا النفس في تحليل الإمام أحمد لطريقة القرآن في بياناته وفي تركيب دلالاته، فقد جمع قدرًا من الآيات التي ظنَّها المعارضون للقرآن من المتناقضات، وبلغ عددها (١٩ إشكالًا)، فحلَّلها وفكك مضامينها، حتىٰ توصَّل إلىٰ إظهار انسجامها واتساقها، وجهده هذا يُعدُّ من أقدم الجهود التي قدَّمها العلماء في الدفاع عن القرآن، وأهمِّها، وقد سبق في ذلك علماء الكلام وغيرهم.

وكذلك راح إلىٰ استعمال القرآن للفظة: «جعل»، وبيَّن مواردها، ومجامع استعمالاتها، وأصل معانيها، وكذلك فعل مع لفظة: «محدث»،

(١) «العدة في أصول الفقه»: (١٢٧٣)

(٢) «الآداب الشرعية»: (١/ ٢٢٧).

ولفظة: «المعية»، والعَلاقة بين لفظتي: «أمر، وخلق»، في القرآن، وتوصَّل إلىٰ نتائج مهمة في دلالاتها.

ويظهر النفس التحليلي أيضًا في تفكيك مقولات الجهم ابن صفوان، فقد وظَّف التحليل المبني علىٰ القسمة العقلية في تفتيت أقواله وفرز الاحتمالات التي تحتملها، ومن ثَمَّةَ تعامل مع كُلِّ احتمال بما يناسبه من النقاش والتدليل، وقد استغرقت هذه العملية قدرًا كبيرًا من الكتاب.

وهذه النفسيَّة التحليليَّة نابعة بلا شكٍّ من المنهجية العقلية التي كان يتمثلها الإمام أحمد في منظومته المعرفية.

- **وأما الثاني، فهو مستوىٰ التطبيقات الجزئية**، وهنا يظهر للقارئ مدىٰ حضور المنهج العقلي عند الإمام أحمد، فقد وظَّف عددًا من الأدلة العقلية في بناء عقيدته في الأسماء والصفات، بل إنَّه قدَّم في بعض المواطن الدليل العقلي علىٰ الدليل النقلي من حيث الذكر، ويلحظ القاري أنَّ تقديم تلك الأدلة كان بمهنية عالية وطريقة متقنة، ولو ذهبنا نذكر كلَّ دليل عقلي ذكره؛ لطال بنا المقام، ولكن سنجمل أهم القضايا التي وظَّف الدليل العقلي في بنائها، ومنها:

* الأصلُ الذي تقوم عليه قضية الاتصاف بالأوصاف، فقد بيَّن أنَّ الوجود الخارجي لا يثبت إلَّا بأمور وجودية، وأنَّ الموجودات إنَّما تتمايز وتتفاضل بالأوصاف الوجودية، ومن ثَمَّ؛ فمن ارتفعت عنه كُلُّ الأوصاف الوجودية لا يُمكن أن يكون إلَّا معدومًا[1].

(١) «الرد علىٰ الزنادقة والجهمية»: (٢٠٩).

* أنواعُ المضاف إلىٰ الله، وأنَّه تارَّةً يكون صفة، وتارَّةً يكون خلقًا منفصلًا[1].

* إثباتُ صفة الكلام الإلهيِّ، وقد وظَّف في هذه القضية أدلة عقلية عديدة[2].

* إبطالُ أن يكون الكلامُ الإلهيُّ مخلوقًا[3].

* إثباتُ توحُّد الصفات في مأخذ ثبوتها، وهو ما أُطلق عليه مُؤخرًا: «**باب الصفات واحد**»[4].

* العَلاقةُ بين الصفات والموصوف، وأنَّه لا يلزم من تعدد الأوصاف تعدد الموصوف[5].

* العَلاقةُ بين ثبوت العِلم التفصيلي وبين المباينة للخلق[6].

* الاستدلالُ علىٰ نفي الصفة بثبوت ضدها، فنفي العِلم يستلزم ثبوت الجهل، وهو ما أطلق عليه مُؤخرًا: «**قاعدة السلب والإيجاب**»[7].

* العَلاقةُ بين ثبوت المباينة الذاتية وبين الاتصاف بالإحاطة بالخلق[8].

---

(١) «المرجع السابق»: (١٢٩).
(٢) «المرجع السابق»: (٢٣٦ - ٢٣٨).
(٣) «المرجع السابق»: (٢٢٢).
(٤) «المرجع السابق»: (٢٧٨).
(٥) «المرجع السابق»: (٢٨٠).
(٦) «المرجع السابق»: (٢٩٨).
(٧) «المرجع السابق»: (٢٨٤).
(٨) «المرجع السابق»: (٢٩٥).

* إثباتُ صفة العلو الإلهي، وإبطال فكرة الحلول المكاني التي تبناها الجهم بن صفوان، وفي شرح دليل هذه القضية يقول: «إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الجَهْمِيَّ كَاذِبٌ عَلَىٰ اللهِ حِينَ زَعَمَ أَنَّ اللهَ فِي كُلِّ مَكَانٍ، وَلَا يَكُونُ فِي مَكَانٍ دُونَ مَكَانٍ؛ فَقُلْ: «أَلَيْسَ اللهُ كَانَ وَلَا شَيْءَ؟»، فَيَقُولُ: «نَعَمْ»، فَقُلْ لَهُ: «حِينَ خَلَقَ الشَّيْءَ، خَلَقَهُ فِي نَفْسِهِ أَوْ خَارِجًا مِنْ نَفْسِه؟»، فَإِنَّهُ يَصِيرُ إِلَىٰ ثَلَاثَةِ أَقْوَالٍ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ وَاحِدٍ مِنْهَا: إِنْ زَعَمَ «أَنَّ اللهَ خَلَقَ الخَلْقَ فِي نَفْسِهِ»؛ كَفَرَ حِينَ زَعَمَ أَنَّ الجِنَّ وَالْإِنْسَ وَالشَّيَاطِينَ فِي نَفْسِهِ، وَإِنْ قَالَ: «خَلَقَهُمْ خَارِجًا مِنْ نَفْسِهِ ثُمَّ دَخَلَ فِيهِمْ»؛ كَانَ هَذَا كُفْرًا أَيْضًا حِينَ زَعَمَ أَنَّهُ دَخَلَ فِي مَكَانٍ وَحْشٍ قَذِرٍ رَدِيءٍ، وَإِنْ قَالَ: «خَلَقَهُمْ خَارِجًا مِنْ نَفْسِهِ ثُمَّ لَمْ يَدْخُلْ فِيهِمْ»؛ رَجَعَ عَنْ قَوْلِهِ أَجْمَعَ، وَهُوَ قَوْلُ أَهْلِ السُّنَّةِ»[1].

- فهذه التوظيفات للأدلة العقلية من الإمام أحمد تُعَدُّ لبنةً من أرسىٰ اللبنات التي تقوم عليها المنهجيَّة العقلية في الخطاب السلفي، بل هي من أقدم الصور العقلية المنضبطة في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكنَّها تحتاج من المتأخرين إلىٰ تفهُّم واستثمار وتفعيل وتطوير، فالإمامُ أحمدُ وظَّف المنهج العقلي في النطاق الذي كان يتطلبه زمانه، وهذا لا يعنىٰ أن نقتصر علىٰ نفس الدائرة التي خاض فيها، وإنَّما يتحتم علينا أن نتمثَّل روح المنهجية العقلية التي كان يعيشها، ونُعملها في النطاقات المعرفية المحيطة بنا، وهذا ما نجح فيه ابن تيمية؛ فإنَّه كان في منهجيته العقلية مُعتمدًا علىٰ ما قرَّره أحمدُ كثيرًا، وإن كان قد استفاد من غيره كثيرًا، ولكنَّه استطاع أن يتعرَّف علىٰ معالم المنهجية العقلية عند أحمد، وتبيَّن طريقتها، فاقتدر علىٰ تطوير الدليل

(١) «المرجع السابق»: (٣٠٠).

العقلي، وعلىٰ توسيع دوره في حلِّ الإشكاليات المعرفية في زمانه.

وحريٌّ بنا معشر المعاصرين أن نتمثَّل تلك المنهجية العقلية التي سار عليها الإمام أحمد، ونبذل الجهد في تطويرها وتفعيلها في تجاوز الإشكاليات المعرفية التي فرضها علينا عصرنا المشكل في تجلياته وتركباته، فليس هناك مدخلٌ للشَّكِّ في أنَّا نعيش واقعًا مختلفًا في تصوراته وتشكلاته عمَّا كان يعيشه الإمام أحمد، كما عاش هو عصرا مختلفًا عما عاشه الصحابة ﷺ، ومقتضىٰ الاكتمال المنهجي، والانضباط المعرفي: أن نسعىٰ في تطوير منهجنا العقلي، ونبادر إلىٰ بناء هيكلة المعالم المنضبطة للممارسة العقلية، وهذا بالطبع لا يعنىٰ الاستغناء عن نصوص الكتاب، والسُّنَّة، وعن آثار الصحابة ﷺ، وإنَّما هو تفهُّمٌ لطبيعة المهمة التي يتطلَّبها عصرنا، كما تفهَّمَ الإمامُ أحمد المهمة التي كان عصره يتطلبها، فسعىٰ إلىٰ توظيف المنهج العقلي مع المحافظة التامة علىٰ تقديس النصِّ المعصوم، فهل نستطيع أن نصنع مثل ما صنع الإمام أحمد؟!!

ولا يعني كُلُّ ما سبق أنَّ الإمام أحمد كان أكثر من غيره في حضور المنهج العقلي أو أضخم تفعيلًا له؛ فإنَّ علماء المدرسة الكلامية كانوا أكثر لهجًا بالمنهج العقلي منه، ومن غيره من علماء الحديث، وأوسع تطبيقًا له في القضايا الدينية، ولكنَّ هذا لا يعني أن المتكلمين قدَّموا النموذج الأمثل في المنهجية العقلية، أو أنَّ ممارستهم خير من ممارسة أحمد، أو أكمل منها؛ فإنَّ منهجيتهم العقلية وقعت في أخطاء عديدة، من أفتكها: استعمال الدليل العقلي في غير محلِّه؛ فإنَّهم استعملوه في إثبات القضايا الضرورية كثيرًا، وهذه القضايا لا يستعمل الدليل في إثباتها، ومنها: المبالغة في الاعتماد علىٰ

الدليل العقلي وتنصيبه حاكمًا على الدليل النقلي، ومنها: الانطلاق من أنَّ الدليل العقلي غير متضمن في نصوص القرآن، ومنها: التلبس بالأوصاف المنافية لفكرة الاستدلال، كالطول في المقدمات والغموض فيها وكثرة التشعب في سبلها.

وفضلًا عن ذلك: فالعبرة ليست في كثرة الاستعمال للدليل العقلي أو سعة ذكره؛ إذ لو كانت كذلك؛ لكان المتكلمون خيرًا من الصحابة ﷺ! إذ هم أكثر منهم في استعمال المنهج العقلي، فليس الغرض أن نتغنى بالدليل العقلي، أو ندعي الاعتماد على العقل أو في الارتكاز عليه، أو نستغرق في الاشتغال به، أو نتطاول في بناء مقدماته، أو نتوسع في الجدال حول صوره، وإنَّما الأهمُّ من ذلك كلِّه أن نستشعر ضرورة المنهج العقلي، ونعيش الروح العقلية، ونسعى للنقيب عن التجارب العقلية المنضبطة، ونقوم بتطويرها، ونبادر إلى تفعيلها في ميادين المعرفة المحيطة بنا، مع المحافظة على منزلة النصِّ المعصوم، وحفظ قدره، وبهذا نصل إلى رتبة الاكتمال المنهجي والتوازن الاستدلالي والإتقان المعرفي.



علماءُ الإسلامِ ... ومهلكةُ التكفيرِ!!

تكفيرُ المسلمِ والحُكمُ عليه بالخروجِ من الإسلام أمرٌ عظيمٌ، وشيءٌ كبيرٌ في دين الله، وقد جاءت نصوصٌ كثيرةٌ تُحذِّرُ من الإقدام عليه، وتُنفِّرُ المسلمين من التساهل فيه، وتُعظِّمُ خطرَهُ، وتُشدِّدُ في شأنه.

- فعن أبي ذر ﷺ أنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ؛ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ**»[1].

- وعن أبي هريرة ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**إِذَا قَالَ الرَّجُلُ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ؛ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا**»[2].

- وعن ابن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**أَيُّمَا رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ؛ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا**»[3].

- وعن ثابت بن الضحاك ﷺ أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**لَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ فِي الدُّنْيَا عُذِّبَ بِهِ فِي الْآخِرَةِ، وَلَيْسَ عَلَىٰ رَجُلٍ مُسْلِمٍ نَذْرٌ فِيمَا لَا يَمْلِكُ، وَمَنْ رَمَىٰ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ، فَهُوَ كَقَتْلِهِ**»[4].

---

(١) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦٠٤٥).
(٢) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦١٠٣).
(٣) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦١٠٤).
(٤) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦٠٤٧).

فهذه النصوصُ صريحةٌ غايةَ الصراحةِ في تحذير المسلم من التساهل في التكفير، وشديدةٌ نهايةَ الشدةِ في تنفيره من الولوج في هذا الباب إلَّا بعد تثبُّتٍ عظيم، وتأكيدٍ كبير.

وقد امتثل علماءُ الإسلام لهذه التحذيرات النبويَّةِ، فتحوَّطوا في باب التكفير نهاية التحوُّط، وأحاطوا التكفير بسياج غليظة، وجعلوا التساهل في إطلاقه أمارةً علىٰ الخذلان، وعلامةً علىٰ قلة العلم والفطنة.

- يقول ابن عبدُ البرِّ مُؤكِّدًا خطورة التكفير: «الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ يَنْهَيَانِ عَنْ تَفْسِيقِ الْمُسْلِمِ وَتَكْفِيرِهِ بِبَيَانٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ (....)، فَالْوَاجِبُ فِي النَّظَرِ: أَنْ لَا يُكَفَّرَ إِلَّا مَنِ اتَّفَقَ الجَمِيعُ عَلَىٰ تَكْفِيرِهِ أَوْ قَامَ عَلَىٰ تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مِدْفَعَ لَهُ مِنْ كِتَابٍ أَوسُنَّةٍ»[1].

- ويُبيِّنُ الغزَّاليُّ خطر التساهل في التكفير، فيقول: «وَالَّذِي يَنْبَغِي الِاحْتِرَازُ مِنْهُ التَّكْفِيرُ ما وَجَدَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فَإِنَّ اسْتِبَاحَةَ الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ مِنَ الْمُصَلِّينَ إِلَىٰ الْقِبْلَةِ الْمُصَرِّحِينَ بِقَوْلِ: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ»، كُلُّ ذَلِكَ خَطَأٌ، وَالخَطَأُ فِي تَرْكِ أَلْفِ كَافِرٍ فِي الحَيَاةِ أَهْوَنُ مِنَ الخَطَإِ فِي دَمٍ لمُسْلِمٍ»[2].

- ويقول في نص آخر - نقله عنه ابن تيمية مُقرِّرًا له -: «التَّكْفِيرُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يَرْجِعُ إِلَىٰ إِبَاحَةِ المَالِ، وَسَفْكِ الدِّمَاءِ، وَالحُكْمِ بِالخُلُودِ فِي النَّارِ، فَمَأْخَذُهُ كَمَأْخَذِ سَائِرِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، فَتَارَةً يُدْرَكُ بِيَقِينٍ، وَتَارَةً يُدْرَكُ بِظَنٍّ غَالِبٍ، وَتَارَةً يُتَرَدَّدُ فِيهِ، وَمَهْمَا حَصَلَ تَرَدُّدٌ؛ فَالتَّوَقُّفُ عَنِ التَّكْفِيرِ أَوْلَىٰ،

---

(١) «التمهيد»: (١٧/ ٢٢).

(٢) «الاقتصاد في الاعتقاد»: (٢٦٩)

وَالمُبَادَرَةُ إِلَىٰ التَّكْفِيرِ إِنَّمَا تَغْلُبُ عَلَىٰ طِبَاعِ مَنْ يَغْلُبُ عَلَيْهِمُ الجَهْلُ»[1].

- ويقول القرطبي: «وَبَابُ التَّكْفِيرِ بَابٌ خَطِيرٌ، أَقْدَمَ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ؛ فَسَقَطُوا، وَتَوَقَّفَ فِيهِ الْفُحُولُ؛ فَسَلِمُوا»[2].

وأمَّا ابن تيمية؛ فإنَّه من أشدِّ العلماء تحذيرًا من الإقدام علىٰ تكفير المسلم، ومن أقواهم تنفيرًا منه، حتىٰ قال ذات مرة: «هَذَا مَعَ أَنِّي - دَائِمًا - ، وَمَنْ جَالَسَنِي يَعْلَمُ ذَلِكَ مِنِّي: أَنِّي مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ نَهْيًا عَنْ أَنْ يُنْسَبَ مُعَيَّنٌ إِلَىٰ تَكْفِيرٍ وَتَفْسِيقٍ وَمَعْصِيَةٍ، إِلَّا إِذَا عُلِمَ أَنَّهُ قَدْ قَامَتْ عَلَيْهِ الحُجَّةُ الرِّسَالِيَّةُ الَّتِي مَنْ خَالَفَهَا كَانَ كَافِرًا تَارَةً، وَفَاسِقًا أُخْرَىٰ، وَعَاصِيًا أُخْرَىٰ، وَإِنِّي أُقَرِّرُ أَنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ خَطَأَهَا: وَذَلِكَ يَعُمُّ الخَطَأَ فِي المَسَائِلِ الخَبَرِيَّةِ الْقَوْلِيَّةِ، وَالمَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ»[3].

ويشنع علىٰ مَن كفَّر العلماء الذين اجتهدوا في بعض المسائل العقدية وجعله جُرمًا عظيمًا، فيقول: «فَمَنْ أَخْطَأَ فِي بَعْضِ مَسَائِلِ الِاعْتِقَادِ مِنْ أَهْلِ الْإِيمَانِ بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ لَمْ يَكُنْ أَسْوَأَ حَالًا مِنَ الرَّجُلِ (الَّذِي أَوْصَىٰ بِإِحْرَاقِ نَفْسِهِ)، فَيَغْفِرُ اللهُ خَطَأَهُ أَوْ يُعَذِّبُهُ إِنْ كَانَ مِنْهُ تَفْرِيطٌ فِي اتِّبَاعِ الحَقِّ عَلَىٰ قَدْرِ دِينِهِ، وَأَمَّا تَكْفِيرُ شَخْصٍ عُلِمَ إِيمَانُهُ بِمُجَرَّدِ الْغَلَطِ فِي ذَلِكَ؛ فَعَظِيمٌ! فَقَدْ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ الضَّحَّاكِ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَعْنُ المُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ رَمَىٰ مُؤْمِنًا بِالْكُفْرِ، فَهُوَ كَقَتْلِهِ»،

---

(١) «بغية المرتاد»: (٣٥٤)، ونص الغزالي في كتاب: فيصل التفرقة - ضمن مجموع رسائل الغزالي: (٢٤٨).

(٢) «المفهم شرح مختصر مسلم»: (٣/ ١١١).

(٣) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٢٢٩).

وَثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ: «أَنَّ مَنْ قَالَ لِأَخِيهِ: يَا كَافِرُ؛ فَقَدْ بَاءَ بِهِ أَحَدُهُمَا»، وَإِذَا كَانَ تَكْفِيرُ الْمُعَيَّنِ عَلَىٰ سَبِيلِ الشَّتْمِ، كَقَتْلِهِ، فَكَيْفَ يَكُونُ تَكْفِيرُهُ عَلَىٰ سَبِيلِ الِاعْتِقَادِ؟! فَإِنَّ ذَلِكَ أَعْظَمُ مِنْ قَتْلِهِ؛ إِذْ كُلُّ كَافِرٍ يُبَاحُ قَتْلُهُ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ أُبِيحَ قَتْلُهُ يَكُونُ كَافِرًا»(1).

وأنكر علىٰ مَن يدعو العوام إلىٰ تكفير علماء المسلمين، وعلىٰ مَن يتساهل في الحكم علىٰ علماء المسلمين بالتكفير، وعدَّ ذلك من أفعال الخوارج والروافض، وجعل الدفاع عنهم من أهم الأغراض الشرعية، فقال: «فَإِنَّ تَسْلِيطَ الْجُهَّالِ عَلَىٰ تَكْفِيرِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَعْظَمِ الْمُنْكَرَاتِ، وَإِنَّمَا أَصْلُ هَذَا مِنَ الْخَوَارِجِ وَالرَّوَافِضِ الَّذِينَ يُكَفِّرُونَ أَئِمَّةَ الْمُسْلِمِينَ؛ لِمَا يَعْتَقِدُونَ أَنَّهُمْ أَخْطَئُوا فِيهِ مِنَ الدِّينِ، وَقَدْ اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَلَىٰ أَنَّ عُلَمَاءَ الْمُسْلِمِينَ لَا يَجُوزُ تَكْفِيرُهُمْ بِمُجَرَّدِ الْخَطَإِ الْمَحْضِ، بَلْ كُلُّ أَحَدٍ يُؤْخَذُ مِنْ قَوْلِهِ وَيُتْرَكُ إِلَّا رَسُولَ اللهِ ﷺ، وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ يُتْرَكُ بَعْضُ كَلَامِهِ لِخَطَإٍ أَخْطَأَهُ يُكَفَّرُ، ولا يُفَسَّقُ، بَلْ وَلَا يُأَثَّمُ».

ثم ذكر أنَّ بعض العلماء قالوا: إنَّ النبيَّ ﷺ أخطأ في قضية تأبير النخل، وقال مُعقِّبًا: «وَمَعَ هَذَا: فَقَدْ اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَىٰ أَنَّهُ لَا يُكَفَّرُ أَحَدٌ مِنْ هَؤُلَاءِ الْأَئِمَّةِ، وَمَنْ كَفَّرَهُمْ بِذَلِكَ؛ اسْتَحَقَّ الْعُقُوبَةَ الْغَلِيظَةَ الَّتِي تَزْجُرُهُ وَأَمْثَالَهُ عَنْ تَكْفِيرِ الْمُسْلِمِينَ (. . .)، وَمِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْمَنْعَ مِنْ تَكْفِيرِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ تَكَلَّمُوا فِي هَذَا الْبَابِ، بَلْ دَفْعَ التَّكْفِيرِ عَنْ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ أَخْطَئُوا هُوَ مِنْ أَحَقِّ الْأَغْرَاضِ الشَّرْعِيَّةِ، حَتَّىٰ لَوْ فُرِضَ أَنَّ دَفْعَ التَّكْفِيرِ

---

(1) «الاستقامة»: (1/ 165).

عَنِ الْقَائِلِ يُعْتَقَدُ أَنَّهُ لَيْسَ بِكَافِرٍ حِمَايَةً لَهُ، وَنَصْرًا لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ؛ لَكَانَ هَذَا غَرَضًا شَرْعِيًّا حَسَنًا»[1].

ويؤكِّد في موطن آخر علىٰ أنَّ الاحتياط في التكفير من أعمال أهل العلم، وأنَّ المسارعة إلىٰ التكفير من أعمال أهل البدع، فيقول: «فَمِنْ عُيُوبِ أَهْلِ الْبِدَعِ تَكْفِيرُ بَعْضِهِمْ بَعْضًا، وَمِنْ مَمَادِحِ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّهُمْ يُخَطِّئُونَ وَلَا يُكَفِّرُونَ، وَسَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَحَدَهُمْ قَدْ يَظُنُّ مَا لَيْسَ بِكَفْرٍ كُفْرًا، وَقَدْ يَكُونُ كُفْرًا؛ لِأَنَّهُ تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ تَكْذِيبٌ لِلرَّسُولِ، وَسَبٌّ لِلْخَالِقِ، وَالْآخَرُ لَمْ يَتَبَيَّنْ لَهُ ذَلِكَ، فَلَا يَلْزَمُ إِذَا كَانَ هَذَا الْعَالِمُ بِحَالِهِ يَكْفُرُ إِذَا قَالَهُ، أَنْ يَكْفُرَ مَنْ لَمْ يَعْلَمْ بِحَالِهِ»[2].

ولم يكتف ابن تيمية بالتنظير في التحذير من التكفير والتحوط الشديد فيه، بل مارس ذلك في حياته العملية، فقد كان يخاطب علماء الجهمية الغلاة - وهم عنده قد وقعوا في الكفر المحقق -، فيقول لهم: «أَنَا لَوْ وَافَقْتُكُمْ؛ كُنْتُ كَافِرًا؛ لِأَنِّي أَعْلَمُ أَنَّ قَوْلَكُمْ كُفْرٌ، وَأَنْتُمْ عِنْدِي لَا تَكْفُرُونَ؛ لِأَنَّكُمْ جُهَّالٌ»، وكان هذا خطابا لعلمائهم وقضاتهم وشيوخهم وأمرائهم»[3].

ولم يكن يكفِّر تقي الدين السبكي، الذي اجتهد في بيان كون الاستغاثة بالنبي ﷺ جائزة، وعقد لبيان ذلك بابا قال فيه: «الْبَابُ الثَّامِنُ فِي التَّوَسُّلِ وَالِاسْتِغَاثَةِ بِهِ ﷺ»، وقرَّر فيه جواز الاستغاثة به ﷺ بعد موته بتفصيل مطول[4]، بل قال عن نفسه: «إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ خَيْرٍ أَنَا فِيهِ، وَمَنَّ عَلَيَّ بِهِ،

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣٥/ ١٠٢ - ١٠٣).
(٢) «منهاج السنة»: (٥/ ٢٥١).
(٣) «الاستغاثة في الرد علىٰ البكري»، ابن تيمية: (٢/ ٤٩٤).
(٤) «شفاء السقام»، السبكي: (١٥٣ - ١٦٨)، والظاهر أنَّ السبكي ألف هذا الكتاب =

فَهُوَ بِسَبَبِ النَّبِيِّ ﷺ وَالْتِجَائِي إِلَيْهِ، وَاعْتِمَادِي فِي تَوَسُّلِي إِلَىٰ اللهِ فِي كُلِّ أُمُورِي عَلَيْهِ، فَهُوَ وَسِيلَتِي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»(١).

ومع هذا كُلِّه لم يكن ابن تيمية يحكم عليه بالكفر، بل كان يعامله معاملة المسلم، وكان يُجلُّه ويُقدِّمه ويُثني عليه كثيرًا، ويُعده من كبار علماء الإسلام، ولم يكن يُعظِّمُ أحدًا من أهل عصره كتعظيمه للسبكي(٢).

فهل كان ابن تيمية مُحابيًا في دين الله، أو كان ممَّن دخلت عليه شبهة من الإرجاء، أو كان فيه مادة من التجهم؟!!

والأعجب من ذلك أنَّه لم يكن يكفر البكريَّ، وهو من أشد العلماء الذين دافعوا عن الاستغاثة الشركية بالنبي ﷺ، وناظر ابن تيمية فيها(٣)، بل قال عنه: «لَمْ نُقَابِلْ جَهْلَهُ وَافْتِرَاءَهُ بِالتَّكْفِيرِ بِمِثْلِهِ، كَمَا لَوْ شَهِدَ شَخْصٌ بِالزُّورِ عَلَىٰ شَخْصٍ آخَرَ، أَوْ قَذَفَهُ بِالْفَاحِشَةِ كَذِبًا عَلَيْهِ؛ لَمْ يَكُنْ لَهُ أَنْ يَشْهَدَ عَلَيْهِ بِالزُّورِ، وَلَا أَنْ يَقْذِفَهُ بِالْفَاحِشَةِ»(٤).

فهذه المواقف تدلُّ علىٰ شدة احتياط ابن تيمية في باب التكفير، وخوفه

= في حياة ابن تيمية، ويدلُّ علىٰ هذا ما ذكره في قصيدته التي أبدىٰ فيها ملاحظات علىٰ منهاج السنة، فقد تمنىٰ أن يكون ابن تيمية حيًّا حتىٰ يردَّ عليه، كما ردَّ علىٰ فتواه في «زيارة القبور» بكتاب «شفاء السقام»، وذكر ابن عبد الهادي أنَّ السبكي ألَّف شفاء السقام قبل أن يلي القضاء بوقت طويل، بل ذكر ابنُه أنَّه ألَّف كتابه بعد حجِّه سنة ست عشرة وسبع مائة، أي: قبل وفاة ابن تيمية بعشر سنين.

(١) «فتاوىٰ السبكي»: (١/ ٢٦٤ - ٣٦٥).

(٢) انظر «طبقات الشافعية»، تاج الدين السبكي: (٦/ ١٦٨)، و«أعيان العصـر»، الصفدي: (٣/ ٤٢٩، ٤٥١).

(٣) انظر «الجامع لسيرة ابن تيمية»، عزير شمس وعلي العمران: (٥٤٤).

(٤) «الاستغاثة في الرد علىٰ البكري»، ابن تيمية: (٢/ ٤٩٤).

الشديد من الوُلُوج فيه، ولو وُجد في زماننا هذا رجلٌ مثل البكريِّ أو السُّكبيِّ؛ لوجدت كثيرًا من الشباب يُسارع إلىٰ تكفيره، ويتهم كُلَّ مَن لم يُكفِّره بأنَّه مُرجئٌ أو جهميٌّ أو مُتخاذلٌ!!

وها هو ابنُ أبي العزِّ يطرح علىٰ نفسه سؤالًا عن تكفير المُعيَّن من المسلمين، ويُجيب عليه، ويجعل التساهل في التكفير من أعظم البغي، فيقول: «وَأَمَّا الشَّخْصُ الْمُعَيَّنُ، إِذَا قِيلَ: «هَلْ تَشْهَدُونَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْوَعِيدِ، وَأَنَّهُ كَافِرٌ؟»، فَهَذَا لَا نَشْهَدُ عَلَيْهِ إِلَّا بِأَمْرٍ تَجُوزُ مَعَهُ الشَّهَادَةُ؛ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْظَمِ الْبَغْيِ أَنْ يُشْهَدَ عَلَىٰ مُعَيَّنٍ أَنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ لَهُ، وَلَا يَرْحَمُهُ، بَلْ يُخَلِّدُهُ فِي النَّارِ؛ فَإِنَّ هَذَا حُكْمُ الْكَافِرِ بَعْدَ الْمَوْتِ (....)، وَلِأَنَّ الشَّخْصَ الْمُعَيَّنَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُجْتَهِدًا مُخْطِئًا مَغْفُورًا لَهُ، أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ لَمْ يَبْلُغْهُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ النُّصُوصِ، وَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لَهُ إِيمَانٌ عَظِيمٌ وَحَسَنَاتٌ أَوْجَبَتْ لَهُ - رَحْمَةَ اللهِ -، كَمَا غَفَرَ لِلَّذِي قَالَ: «إِذَا مِتُّ فَاسْحَقُونِي، ثُمَّ ذَرُّونِي»، ثُمَّ غَفَرَ اللهُ لَهُ لِخَشْيَتِهِ، وَكَانَ يَظُنُّ أَنَّ اللهَ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ جَمْعِهِ وَإِعَادَتِهِ، أَوْ شَكَّ فِي ذَلِكَ، لَكِنَّ هَذَا التَّوَقُّفَ فِي أَمْرِ الْآخِرَةِ لَا يَمْنَعُنَا أَنْ نُعَاقِبَهُ فِي الدُّنْيَا، لِمَنْعِ بِدْعَتِهِ، وَأَنْ نَسْتَتِيبَهُ، فَإِنْ تَابَ؛ وَإِلَّا قَتَلْنَاهُ، ثُمَّ إِذَا كَانَ الْقَوْلُ فِي نَفْسِهِ كُفْرًا؛ قِيلَ: «إِنَّهُ كُفْرٌ»، وَالْقَائِلُ لَهُ يَكْفُرُ بِشُرُوطٍ وَانْتِفَاءِ مَوَانِعَ، وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا إِذَا صَارَ مُنَافِقًا زِنْدِيقًا، فَلَا يُتَصَوَّرُ أَنْ يُكَفَّرَ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ الْمُظْهِرِينَ الْإِسْلَامَ إِلَّا مَنْ يَكُونُ مُنَافِقًا زِنْدِيقًا»[١].

ويقول ابن دقيق العيد: «وَأَمَّا مَنْ وَصَفَ غَيْرَهُ بِالْكُفْرِ؛ فَقَدْ رَتَّبَ عَلَيْهِ الرَّسُولُ ﷺ قَوْلَهُ «حَارَ عَلَيْهِ» بِالحَاءِ الْمُهْمَلَةِ، أَيْ: «رَجَعَ» (....)، وَهَذَا

---

(١) «شرح العقيدة الطحاوية»: (٢/ ٤٣٦).

وَعِيدٌ عَظِيمٌ لمَنْ أَكْفَرَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ، وَهِيَ وَرْطَةٌ عَظِيمَةٌ وَقَعَ فِيهَا خَلْقٌ كَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَمِنَ الْمَنْسُوبِينَ إِلَىٰ السُّنَّةِ وَأَهْلِ الحَدِيثِ»(١).

وينقل ابن حجز الهيتمي عن أئمة الشافعية بأنَّهم كانوا يحتاطون كثيرًا في باب التكفير، فيقول: «**يَنْبَغِي لِلْمُفْتِي أَنْ يَحْتَاطَ فِي التَّكْفِيرِ مَا أَمْكَنَهُ؛ لِعِظَمِ خَطَرِهِ، وَغَلَبَةِ عَدَمِ قَصْدِهِ، سِيَّمَا مِنَ الْعَوَامِّ، وَمَا زَالَ أَئِمَّتُنَا عَلَىٰ ذَلِكَ قَدِيمًا وَحَدِيثًا**»(٢).

وأما أئمة الحنفية؛ فإنَّهم أكَّدوا علىٰ أهمية الاحتياط الشديد في باب التكفير، وذكروا بأنَّه لا يحقُّ للمفتي أن يُقدم عليه إلَّا بيقين، وأنَّ الأولىٰ أن ينصرف عنه ما وجد إلىٰ ذلك سبيلًا، ونقل ابنُ عابدين بعض نصوص أئمةِ مذهبه، فقال: «**فِي الْفَتَاوَىٰ الصُّغْرَىٰ: «الْكُفْرُ شَيْءٌ عَظِيمٌ، فَلَا أَجْعَلُ الْمُؤْمِنَ كَافِرًا مَتَىٰ وَجَدْت رِوَايَةً أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ»، وَفِي الخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا: «إِذَا كَانَ فِي المَسْأَلَةِ وُجُوهٌ تُوجِبُ التَّكْفِيرَ، وَوَجْهٌ وَاحِدٌ يَمْنَعُهُ؛ فَعَلَىٰ المُفْتِي أَنْ يَمِيلَ إِلَىٰ الْوَجْهِ الَّذِي يَمْنَعُ التَّكْفِيرَ؛ تَحْسِينًا لِلظَّنِّ بِالمُسْلِمِ»، زَادَ فِي الْبَزَّازِيَّةِ: «إِلَّا إِذَا صَرَّحَ بِإِرَادَةِ مُوجِبِ الْكُفْرِ، فَلَا يَنْفَعُهُ التَّأْوِيلُ»، ح وَفِي التَّتَارْخَانِيَّة: «لَا يَكْفُرُ بِالمُحْتَمَلِ؛ لِأَنَّ الْكُفْرَ نِهَايَةٌ فِي الْعُقُوبَةِ، فَيَسْتَدْعِي نِهَايَةً فِي الْجِنَايَةِ، وَمَعَ الِاحْتِمَالِ لَا نِهَايَةَ»، وَالَّذِي تَحَرَّرَ: أَنَّهُ لَا يُفْتَىٰ بِكُفْرِ مُسْلِمٍ أَمْكَنَ حَمْلُ كَلَامِهِ عَلَىٰ مَحْمَلٍ حَسَنٍ، أَوْ كَانَ فِي كُفْرِهِ اخْتِلَافٌ وَلَوْ رِوَايَةً ضَعِيفَةً، فَعَلَىٰ هَذَا؛**

---

(١) «إحكام الأحكام»: (٥٩٤).

(٢) «تحفة المحتاج في شرح المنهاج»: (٤/ ٨٤).

فَأَكْثَرُ أَلْفَاظِ التَّكْفِيرِ المَذْكُورَةِ لَا يُفْتَىٰ بِالتَّكْفِيرِ فِيهَا، وَلَقَدْ أَلْزَمْت نَفْسِي أَنْ لَا أُفْتِيَ بِشَيْءٍ مِنْهَا»[1].

ومن العلماء الذين شددوا كثيرا في باب التكفير وحذوا من التساهل فيه تحذيرا بليغا ابن الوزير، حيث يقول بعد أن ذكر أن نصوص التحذير من الإقدام علىٰ التكفير بلغت حد التواتر: «وفي مجموعِ ذلك ما يشهدُ لصحةِ التغليظِ في تكفيرِ المؤمن، وإخراجِه من الإسلامِ مع شهادتِه بالتوحيدِ والنبواتِ، وخاصَّةً مع قيامِه بأركانِ الإسلامِ، وتجنُّبِه للكبائرِ، وظهورِ أماراتِ صدقِه في تصديقِه لأجلِ غلطةٍ في بدعةٍ لعلَّ الكفرَ له لا يسلمُ من مثلِها أو قريبٍ منها (....)، فينبغي من كُلِّ حازمٍ لبيبٍ إيقاظُ خاطرِه، والحذرُ العظيمُ عن الأمورِ التي تواترت النصوصُ من الصحاحِ وتواترت بأنَّها كفرٌ وخروجٌ عن الإسلامِ، أو نحوِ ذلك ممَّا لم يحصل دليلٌ قاطعٌ علىٰ أنَّه متأولٌ من إجماعٍ صحيحٍ أو نصٍّ معارضٍ لذلك صحيحٍ، وذلك مثل ما قدَّمنا من تكفيرِ مَن يجوزُ أنَّه مسلمٌ بمجردِ الالزاماتِ والتمحلاتِ التي متىٰ سلمت عارضها مثلها أو أقوىٰ منها»[2].

ويُنبِّهُ علىٰ أهمية موقف جمهور العلماء في باب التكفير فيقول: «ثم من العبرِ الكبارِ في ذلك أنَّ الجمهورَ لم يكفروا مَن كفَّرَ المسلمَ مُتأوِّلًا في تكفيرِه غيرَ متعمدٍ، مع أنَّ هذه الأحاديثَ الكثيرةَ تقتضي ذلك، والنصوصُ أصحُّ طرقِ التكفير، فإذا تورَّعَ الجمهورُ من تكفيرِ مَنِ اقتضتِ النصوصُ كفرَهُ، فكيف لا يكون الورعُ أشدَّ من تكفير من لم يرد في كفرِه نصٌّ واحدٌ؟!! فاعتبرْ

(١) «حاشية ابن عابدين»: (٤/ ٢٢٤).

(٢) «إيثار الحق علىٰ الخلق»: (٣٨٥).

تورُّعَ الجمهور هنا، وتعلُّمِ الورعَ منهم في ذلك»[1].

ويشير إلىٰ أنَّ الخطأ في التكفير أعظم من الخطأ في عدمه فيقول: «إنَّ الوقفَ عن التكفيرِ عند التعارضِ والاشتباهِ أولىٰ وأحوطُ من طريقٍ أُخرىٰ، وذلك أنَّ الخطأَ في الوقفِ علىٰ تقديرِه تقصيرٌ في حقٍّ من حقوقِ الغنيِّ الحميدِ، العفوِّ الواسعِ، أسمحِ الغرماءِ، وأرحمِ الرحماءِ، وأحكمِ الحكماءِ ﷻ، والخطأُ في التكفيرِ علىٰ تقديرِه أعظمُ الجناياتِ علىٰ عبادِه المسلمين المؤمنين، وذلك مضادٌ لمَا أوجبَ اللهُ من حُبِّهم ونصرِهم والذبِّ عنهم»[2].

ويُحذِّر الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب من التساهل في باب التكفير، ويدعو إلىٰ الاحتياط فيه فيقول: «فيجبُ علىٰ مَن نصحَ نفسَه، ألَّا يتكلَّم في هذه المسألةِ إلَّا بعلمٍ وبرهانٍ من اللهِ، وليحذرْ من إخراجِ رجلٍ من الإسلامِ بمجرَّدِ فهمِه، واستحسانِ عقله؛ فإنَّ إخراجَ رجلٍ من الإسلامِ أو إدخالَه فيه، أعظمُ أمورِ الدين»[3].

ومن العلماء الذين حذَّروا من التساهل في باب التكفير الشوكاني، حيث يقول: «اعلمْ أنَّ الحُكمَ علىٰ الرجلِ المسلمِ بخروجِه من دينِ الإسلامِ ودخولِه في الكفرِ لا ينبغي لمسلمٍ يُؤمن باللهِ واليومِ الآخرِ أن يُقدِمَ عليه إلَّا ببرهانٍ أوضحَ من شمسِ النهارِ (. . . .) - ثم قال بعد أن أورد النصوص المحذرة من التكفير -: ففي هذه الأحاديثِ وما وردَ موردَها أعظمُ زاجرٍ

---

(١) «المرجع السابق»: (٣٨٧).

(٢) «المرجع السابق»: (٤٠٣).

(٣) «الدرر السنية»: (٨/ ٢١٧).

وأكبرُ واعظٍ عن التسرعِ في التكفيرِ»[1].

وجمع هذه المقالات والنصوص التي قررها علماء الإسلام علىٰ اختلاف مشاربهم - من كان منهم من أهل السُّنة، ومن كان من الأشاعرة - تدلُّ في مجملها علىٰ خطر باب التكفير، وأنَّه أمرٌ جللٌ وخطبٌ كبيرٌ، وأنَّ التساهل فيه والإقدام عليه بغير بينة يؤدي إلىٰ الهلاك، وتؤكد علىٰ أنَّه لا يحق للمرء أن يقدم عليه إلَّا إذا كان عنده يقين بيِّنٌ يبرر له الولوج في الحكم علىٰ من أظهر الإسلام وشعائره بأنَّه كافرٌ بالله العظيم، وأنَّه حلال الدم والمال، ومستحق للعذاب الأليم.

وتدلُّ نصوصهم ومقالاتهم علىٰ أنَّ الحذر من التكفير يجبُ أن يكون شاملًا لكل الأبواب والأحوال، فأيُّ شخص ظهر منه الإسلام، وقام بشرائعه وعباداته؛ فإنَّه يجب أن يحتاط الإنسان كثيرًا في تكفيره مهما كان نوع المكفر الذي وقع فيه، سواءٌ كان من جنس الشرك، أو من غيره، وسواءٌ كان من المسائل الظاهرة أو الخفية، فكلُّ ذلك يجب الاحتياط فيه.

وتدلُّ أيضًا علىٰ أنَّ المسارعة في التكفير ليس من الأمور التي يمدح بها الإنسان، ولا من الأعمال التي تدلُّ علىٰ قوة الإيمان والعلم، ولا من الأوصاف التي يدعىٰ المسلم إلىٰ الاتصاف بها، وإنَّما تدلُّ عندهم علىٰ جهل الإنسان، وعدم تورعه.

وتدلُّ علىٰ أنَّ التكفير حكم شرعي لا يحقُّ أن يَتكلَّمَ فيه إلَّا مَن يُحسن الكلام في الأحكام الشرعية، ومسائلها الكبار؛ لأنَّ التكفير تترتب عليه آثار

---

(١) «السيل الجرار»: (٩٧٨).

عظيمة، وأعمال جليلة، وما كان من جنس هذه المسائل؛ فإنَّه لا يحق أن يلج فيها إلَّا مَن امتلك الفقه في الدين، والفهم له؛ فإنَّه كُلَّما عظم المقصود؛ عظمت مسائله وآثاره، وعظم الكلام فيه.

وفي ختام هذه الورقة: لا بُدَّ من التأكيد علىٰ أنَّ مقالات العلماء تلك لا تعني إغلاق باب التكفير بالكلية؛ إذ إنَّ التكفيرَ حكمٌ شرعيٌّ لا بُدَّ من بقائه، وإنَّما تعني التشددَ في إطلاقه، والتحوطَ الشديدَ في الدخول فيه.



ظاهرةُ التساهلِ في إطلاقِ أوصافِ التفسيقِ والتضليلِ

بَيَّنَتِ الشريعةُ أحكام المخالفين لأصولها وفروعها، وحدَّدت الأوصافَ التي تُطلق عليهم، وأوضحت الأحكام التي يُتعامل بها معهم.

واهتمَّت الشريعةُ الغرَّاءُ بهذا الجانب اهتمامًا بالغًا، وهذا الاهتمام يُوجب علىٰ الأمة أن تلتزم بما بيَّنته الشريعة واهتمَّت به، وتحرص علىٰ التمسُّك بما حدَّدته من ضوابط وشروط، ويُوجب عليها أيضًا تطبيقه وتفعيله في الواقع؛ لأنَّ تلك الأحكام والأوصاف جزءٌ من الشريعة، وإهمالُها أو إنكارُها هو في الحقيقة إهمالٌ وإنكارٌ لجزء من الدين، ولهذا نصَّ العلماء علىٰ أنَّ مَن لم يُكفِّرِ الكافرَ؛ فهو كافرٌ؛ لأنَّ مَن لم يُكفِّرِ المُعيَّنَ المقطوعَ بكفره، أو توقَّف فيه، فهو مُكذِّبٌ لكلِّ نصٍّ يدلُّ علىٰ تعميم التديُّن بالإسلام، وكُفْرِ مَن تديَّن بغير دين الإسلام.

ولكنَّ الشريعة مع ذلك تشدَّدت كثيرًا في تنزيل تلك الأوصاف علىٰ الأعيان وقيَّدتها بقيود ثقال، وأقامت حولها سياجًا ضخمًا من الضوابط، وحذت نصوصها بتحذيرات متتابعة من التساهل أو التهاون في استعمال تلك الأوصاف وتنزيلها علىٰ المسلمين.

وقد تنوَّعت دلالات النصوص الشرعيَّة في التحذير والتنفير من أيِّ

تهاونٍ في تنزيل تلك الأوصاف أو في استعمالها، تارَّةً بطريق التصريح بالتحريم، وتارَّةً بالموازنة بينه وبين القتل، وتارَّةً بإمكان رجوع الوصف إلىٰ المفسِّق والمضلِّل والمكفِّر نفسِه.

ومن تلك النصوص التي شنَّعت علىٰ التساهل في إطلاق أوصاف التفسيق والتضليل علىٰ المسلم قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»[1]، وقوله - عليه الصلاة والسلام -: «كُلُّ الْمُسْلِمِ عَلَىٰ الْمُسْلِمِ حَرَامٌ، دَمُهُ، وَمَالُهُ، وَعِرْضُهُ»[2].

- ومن تلك النصوص: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «وَمَنْ رَمَىٰ مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ، فَهُوَ كَقَتْلِهِ»[3].

- ومن ذلك: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكُفْرِ؛ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ»[4].

وهناك نصوص أخرىٰ كلها تؤكِّد علىٰ معنىٰ واحد، وهو وجوب الاحتياط الشديد في إطلاق الأوصاف علىٰ المسلم، ووجوب ابتعاد المسلم عن كل ما يؤدِّي إلىٰ إمكان تجاوز الحدِّ في الاعتداء علىٰ إخوانه المسلمين بما يقدح في دينهم وعَلاقتهم بربهم.

وحين نتأمل في تلك التحذيرات نجد أنَّ الشريعة إنَّما فعلت ذلك سعيًا

(١) أخرجه «البخاري»، رقم: (١٧٣٩).
(٢) أخرجه «مسلم»، رقم: (٦٧٠٦).
(٣) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦٢٠٥).
(٤) أخرجه «البخاري»، رقم: (٦٠٤٥).

منها إلىٰ أن يسود العدلُ والبُعدُ عن الظلم في التعامل بين المسلمين، وحرصًا منها علىٰ سدِّ كل الأبواب التي يُمكن من خلالها أن تُستغلَّ تلك الأوصاف وتنزل علىٰ غير من يستحقها.

وقد أكَّد علماء المسلمين علىٰ نفس المعنىٰ الذي أكّدته النصوص الشرعيّة، وبيَّنوا أنَّ الواجب علىٰ المسلم أن يحذر غاية الحذر من إطلاق أوصاف التضليل والتفسيق والتكفير علىٰ المسلمين، وشنَّعوا شناعة كبيرة عليه، وكشفوا عن مخالفته للشريعة، وفي هذا يقول ابن عبد البر: «**فَالْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ يَنْهَيَانِ عَنْ تَفْسِيقِ الْمُسْلِمِ وَتَكْفِيرِهِ بِبَيَانٍ لَا إِشْكَالَ فِيهِ، وَمِنْ جِهَةِ النَّظَرِ الصَّحِيحِ الَّذِي لَا مِدْفَعَ لَهُ أَنَّ كُلَّ مَنْ ثَبَتَ لَهُ عَقْدُ الْإِسْلَامَ فِي وَقْتٍ بِإِجْمَاعٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، ثُمَّ أَذْنَبَ ذَنْبًا، أَوْ تَأَوَّلَ تَأْوِيلًا، فَاخْتَلَفُوا بَعْدُ فِي خُرُوجِهِ مِنَ الْإِسْلَامِ لَمْ يَكُنْ لِاخْتِلَافِهِمْ بَعْدَ إِجْمَاعِهِمْ مَعْنًىٰ يُوجِبُ حُجَّةً، وَلَا يُخْرَجُ مِنَ الْإِسْلَامِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ إِلَّا بِاتِّفَاقٍ آخَرَ، أَوْ سُنَّةٍ ثَابِتَةٍ لَا مُعَارِضَ لَهَا، وَقَدِ اتَّفَقَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالجَمَاعَةُ، وَهُمْ أَهْلُ الْفِقْهِ وَالْأَثَرِ عَلَىٰ أَنَّ أَحَدًا لَا يُخْرِجُهُ ذَنْبُهُ وَإِنْ عَظُمَ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَخَالَفَهُمْ أَهْلُ الْبِدَعِ؛ فَالْوَاجِبُ فِي النَّظَرِ أَنْ لَا يُكَفَّرَ إِلَّا مَنِ اتَّفَقَ الجَمِيعُ عَلَىٰ تَكْفِيرِهِ أَوْ قَامَ عَلَىٰ تَكْفِيرِهِ دَلِيلٌ لَا مِدْفَعَ لَهُ مِنْ كِتَابٍ أَوَسُنَّةٍ**»[1]، وهناك تقريرات عديدة في التحذير من الإقدام علىٰ إنزال تلك الأوصاف من غير بيّنة.

وقد طبّقوا ذلك علىٰ أنفسهم، انظر إلىٰ ابن تيمية ماذا يقول: «**هَٰذَا مَعَ أَنِّي - دَائِمًا -، وَمَنْ جَالَسَنِي يَعْلَمُ ذَٰلِكَ مِنِّي: أَنِّي مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ نَهْيًا عَنْ أَنْ يُنْسَبَ مُعَيَّنٌ إِلَىٰ تَكْفِيرٍ وَتَفْسِيقٍ وَمَعْصِيَةٍ، إِلَّا إِذَا عُلِمَ أَنَّهُ قَدْ قَامَتْ عَلَيْهِ**

---

(١) «التمهيد»: (١٧/ ٢١).

الحُجَّةُ الرِّسَالِيَّةُ الَّتِي مَنْ خَالَفَهَا كَانَ كَافِرًا تَارَةً، وَفَاسِقًا أُخْرَىٰ، وَعَاصِيًا أُخْرَىٰ، وَإِنِّي أُقَرِّرُ أَنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ خَطَأَهَا: وَذَلِكَ يَعُمُّ الخَطَأَ فِي المَسَائِلِ الخَبَرِيَّةِ الْقَوْلِيَّةِ، وَالمَسَائِلِ الْعَمَلِيَّةِ»[1]، فها هو ذا ابن تيمية يعظِّم أن يُنسب إليه أنَّه فسَّق معيَّنًا من المسلمين أو كفَّره إلَّا بعد إجراءات واسعة، مع أنَّه كان يناقش أقوامًا وقعوا في الشرك والكفر الصريح، فلماذا فعل ذلك؟!! فعله لأنَّه مدركٌ لخطورة هذا الباب، ومستحضرٌ لتحذيرات الشريعة من الإقدام والتساهل في هذه القضية.

وقد ضرب علماء الحديث أروع الأمثلة في الالتزام بتلك التحذيرات الشرعيّة، فإنَّا نجد لديهم احتياطًا شديدًا في التجريح للرواة من المسلمين وتخوّف بالغ وتحوّط كبير في ذلك، مع أنَّ فعلهم مطلوبٌ شرعًا، ومع أنَّ نقدهم لا يصل في أحيان كثيرة إلىٰ الحكم بالفسق والضلال فضلًا عن الكفر، وإنَّما هو في بيان فقدان الضبط والإتقان، ومع هذا كُلِّه تجد لديهم ذلك التخوُّف العظيم.

ومن أجمل تلك الصور ما قاله ابن دقيق العيد: «**أَعْرَاضُ المُسْلِمِينَ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ، وَقَفَ عَلَىٰ شَفِيرِهَا طَائِفَتَانِ مِنَ النَّاسِ: المُحَدِّثُونَ وَالحُكَّامُ**»[2].

وكان بعضهم يبكي وهو يذكر التجريح في بعض الرواة خوفًا من أن يكون وقع في عرض أخيه المسلم خطأً. تأمّل كيف يحصل منهم ذلك وهم لم يفعلوا إلَّا عملًا مشروعًا.

وهذا كله يدلُّ علىٰ عظيم إدراك علماء المسلمين لخطورة التساهل

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ٢٢٩).

(٢) «الاقتراح»: (٣٠٢).

والتهاون في الوقوع في أعراض المسلمين وديانتهم وعَلاقتهم بربهم.

وقد كرَّر ابن تيمية في مواطن من كتبه شرح طريقة أهل السنة في التَّفسيق والتَّضليل والتَّكفير، وبيَّن أنَّهم يُحسنون الظنَّ بأهل القبلة، ويتحوَّطون كثيرًا في إطلاق تلك الأوصاف ولا يتسرَّعون فيها، وبيَّن أنَّ أهل السُّنة ليس كغيرهم، فهم يُخطِّئون، ولكن لا يتجرَّؤون علىٰ التَّكفير والتَّضليل إلَّا بعد احتياطات كثيرة جدًّا(١).

فكما أنَّ التَّكفيرَ والتَّضليلَ والتَّفسيقَ لمن يستحقه واجبٌ شرعيٌّ، وهو من طريقة أهل السُّنة، فكذلك الاحتياطَ والحذرَ في إطلاق تلك الأوصاف واجبٌ شرعيٌّ، وهو من طريقة أهل السُّنة، فلا يصحُّ لنا التركيز علىٰ أحدهما دون الآخر.

وممَّا يزيد من وضوح خطورة التساهل في إطلاق أوصاف التَّفسيق والتَّضليل علىٰ المسلمين: ما كرَّره العلماء من أنَّ الأصل في المسلم السلامة من الفسق والضلال، وما يؤكدون من أنَّ هذا هو الأمر قطعي لا يقبل الشكَّ، وأنَّ أيَّ وصف آخر هو في الحقيقة خروج عن ذلك الأصل.

وهذا ما يدلُّ عليه: عموم وإطلاق قوله - عليه الصلاة والسلام -: **«إِنَّ دِمَاءَكُمْ، وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا»**(٢).

وفي تأكيد هذا الأصل يقول ابن تيمية: **«وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُكَفِّرَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَإِنْ أَخْطَأَ وَغَلِطَ حَتَّىٰ تُقَامَ عَلَيْهِ الحُجَّةُ، وَتُبَيَّنَ لَهُ المَحَجَّةُ، وَمَنْ**

---

(١) انظر «منهاج السنة»: (٥/ ٢٥١).

(٢) أخرجه «البخاري»، رقم: (١٧٣٩).

ثَبَتَ إِسْلَامُهُ بِيَقِينٍ لمْ يَزُلْ ذَلِكَ عَنْهُ بِالشَّكِّ، بَلْ لَا يَزُولُ إِلَّا بَعْدَ إِقَامَةِ الحُجَّةِ وَإِزَالَةِ الشُّبْهَةِ»[1]، وهذا الحكم ليس خاصًّا بالتفكير فقط، بل يشمل التَّفسيق والتَّضليل، كما تدلُّ عليه تقريرات ابن تيمية وغيره.

- وإذا كان الأصلُ القطعيُّ في المسلمِ هو السلامةُ من الكفرِ والفسقِ والضلالِ؛ فإنَّ هذا يستلزم أربعة أمور:

الأوَّلُ: أنَّه يجب الاحتياط الشديد في إصدار أيِّ حُكم يخالف ذلك الأصل، وأنَّه يجب علىٰ المسلم أن يراجع نفسه ويحاسبها كثيرًا قبل إطلاق تلك الأوصاف.

الثاني: أنَّه يجب علىٰ الخارج عن ذلك الأصل أن يُقدِّم الأدلةَ والمسوِّغاتِ التي اعتمد عليها في خروجه، ولا يُرسل الكلامَ إرسالًا.

الثالثُ: أنَّه يجب علىٰ المتابعين ألَّا يقبلوا قول أيِّ أحدٍ خرجَ عن الأصلِ في حكم المسلم إلَّا بعد أن ينظروا في أدلَّته ومسوِّغاته، ويقوموا بفحصها.

الرابعُ: أنَّه لا يجوزُ ولا يصحُّ أن يعتمد علىٰ الأحوال العبارات والمقامات المحتملة في الخروج عن ذلك الأصل.

وإذا فعلنا هذه المستلزمات الأربعة؛ فإنَّا سنحقق الهدف التحذيري، والغاية الاحتياطيَّة التي أشارت إليها نصوص الشريعة في التعامل مع تلك الأوصاف.

- وإذا كانت الشريعة حذرت من التسارع إلىٰ تضليل المسلمين

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (١٢/ ٤٦٨).

وتفسيقهم، ومن كثرة استعمال تلك الأوصاف في التعامل بينهم؛ فما هي المعالم التي تنكشف بها حالة التساهل في إطلاق تلك الأوصاف؟!

هناك معالم عديدة يمكن أن نتعرف من خلالها علىٰ صورة الحالة المخالفة لتحذيرات الشريعة وعلمائها من الإقدام علىٰ تضليل الناس وتفسيقهم، ومن تلك المعالم:

الأوَّلُ: الاعتمادُ علىٰ العبارات والمقامات والأحوال المحتملة في إطلاق وصف الفسق والضلال والكفر علىٰ المسلم، وعدمُ الحرص علىٰ التحقُّق من المعنىٰ والمقصود الذي يريده من كلامه الشخص المسلم الذي الأصل فيه السلامة.

الثاني: المسارعةُ إلىٰ إطلاق أوصاف التّفسيق والتّضليل قبل التأكُّد من قيام الحجَّة والتحقُّق من انتفاء الشبهة، وهذه المسارعة شيء عظيمٌ في دين الله؛ لأنَّها تنتهي إلىٰ القدح في عَلاقة شخص من المسلمين بربِّه، والدخول فيما بينه وبين خالقه ومولاه.

الثالثُ: فتحُ الباب لكل مَن مارس شيئًا من العلم والثقافة؛ ليقوم بإطلاق تلك الأوصاف علىٰ المسلمين، وكم سمعنا من تحذيرات علمائنا التي تنهىٰ عن فتح الباب بهذه الصورة.

الرابعُ: التوسُّع في إدخال أمورٍ لا توجب التّفسيقَ ولا التّضليل في دائرة ما يوجب ذلك، وقد أكَّد ابن تيمية وغيره من العلماء علىٰ أنَّه كما يجب علينا الاحتياط في إلحاق الأوصاف بالمعين؛ فإنَّه يجب علينا أيضًا الاحتياط في إلحاق الأوصاف بالأفعال، فكما أنَّ الحكمَ علىٰ شخص ما بالكفر والضلال أمرٌ كبيرٌ في دين الله، فكذلك الحكم علىٰ فعل ما، أو علىٰ عبارة ما، أو

علىٰ حالة معينة بأنَّها تُوجب الكفر، أو الفسق، أو الضلال أمرٌ كبيرٌ في دين الله؛ لأنَّها كُلَّها من القول في شرع الله بغير علم.

الخامسُ: جعلها غايات لأمور أخرىٰ، كالتحذير من الأشخاص ونحو ذلك، فلا يجوز أن نطلق ألفاظًا كلفظ: النفاقِ والضلالِ والفسقِ، بغرض أن نحذر من شخص ما أو اتجاه ما؛ فإنَّه يُمكنك أن تصل إلىٰ غايتك التحذيرية من غير أن تقحم تلك الحقائق الشرعيَّة الشديدة الخطورة في ما تريد الوصول إليه.

والاتصاف بواحدة من تلك المعالم أو بأكثر يدلُّ علىٰ أنَّ الإنسان متلبِّس بالتساهل فيما حذَّرت الشريعة منه، ومتهاون فيما عظَّمت الشريعة شأنه.

ولا بُدَّ من التأكيد في نهاية هذا المقال أنَّ القصد الأوليَّ منه ليس إلغاء التكفير والتفسيق والتضليل، أو التقليل من شأنها، أو الدّعوة إلىٰ إغلاق بابها، كلُّ هذه الأمور غيرُ مرادة؛ إذ كيف يُراد ذلك وهي جزء من الشريعة لا بُدَّ لنا من التزامه والأخذ به.

وإنَّما الغرض الدّعوة إلىٰ الالتزام بما طالبت الشريعة به، وهو الحذر الشديد والاحتياط الكبير في التعامل مع تلك الأوصاف، والقصد منه تسليط الأضواء علىٰ ظاهرة تظهر بين الفينة والأخرىٰ في سجالاتنا الفكريّة والحواريّة، يظهر فيها الإكثار من ألفاظ التّضليل والتّفسيق، والتّهاون في إطلاقها علىٰ الأشخاص أو الأفعال المجرّدة من غير تمحيص للاحتمالات المرادة منها، ويقصد منه أيضًا لفت النظر إلىٰ طريقة أهل السُّنَّة في التعامل مع تلك الأوصاف تحقيقًا وإطلاقًا في حالة تحقّق الشروط، وحذرًا وابتعادًا في حالة الالتباس أو عدم تحقّق الشروط.

براءةُ الأشاعرةِ من مذهبِ أهل السُّنَّة والجماعةِ

شكَّلَ المذهبُ الأشعريُّ منهجًا جديدًا مختلفًا عمَّا كان عليه السَّلفُ المتقدمون منذ أول لحظة من ظهوره، حيث إنَّ الأشعريَّ اعتمد طريقة ابن كلاب ومنهجه في تأسيس العقائد، ويكشف الشهرستانيُّ عن هذه الحقيقة، فيقول في معرض مدحه لشيخه الأشعري: «حتَّىٰ انتهىٰ الزمانُ إلىٰ عبدِ اللهِ بنِ سعيدٍ الكلابيِّ، وأبي العباسِ القلانسيِّ، والحارثِ بنِ أسعدِ المحاسبيِّ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلَّا أنَّهم باشروا علم الكلامِ وأيَّدوا عقائدَ السَّلف بحججٍ كلاميَّةٍ وبراهينَ أصوليَّةٍ (. . . .)، وانحازَ الأشعريُّ إلىٰ هذه الطائفةِ، فأيَّدَ مقالتَهم بمناهجَ كلاميَّةٍ، وصار ذلك مذهبًا لأهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، وانتقلت سِمة الصفاتيَّةِ إلىٰ الأشعريَّةِ»[1]

ومن حين أن ظهر المذهب الأشعري باعتباره مذهبًا عقديًّا له أصول وعقائد خاصة، اتخذ منه أئمة أهل السنة والجماعة الذين هم أخبر بمذهب الأئمة المتقدمين وأعلم بمدلولاتها موقفًا واضحًا، وعدُّوه من الفرق الخارجة عن السُّنَّة التي كان عليها الصحابة وتلاميذهم ومَن جاء بعدهم من الأئمة المتبوعين، نتيجةً لمَا تلبَّس به من أخطاء منهجية وعقدية.

---

(١) «الملل والنحل»: (١/ ٩١).

وقد تتالت مقالاتُهم ومواقفهم التي تُؤكِّد ذلك، وقام عددٌ من الباحثين في القديم والحديث بجمع تلك المقالات والمواقف التي صرَّح فيها أئمة مذهب أهل السُّنَّة بأنَّ المذهبَ الأشعريَّ خارجٌ عن منهجهم، وأنَّه يُمثِّلُ مذهبًا متناقضًا مع مذهبهم.

ولكن هناك نافذة أخرىٰ يُمكن من خلالها تأكيد ذلك الحكم الذي اتخذه علماء أهل السُّنة، وهي مقالات ومواقف أئمة المذهب الأشعري ومحققيه التي أكَّدوا فيها علىٰ أنَّ طريقتهم مخالفة للطريقة التي يُقرِّرها أئمة أهل السُّنة ومناقضة لها في المنهج والأصول.

وهذه النافذة لم تكشف بالشكل الكافي، وهي من أقوىٰ الدلائل وأوضحها في التأكيد علىٰ أنَّ المذهب الذي يُقرِّره أئمة أهل السُّنة والمذهب الذي قرَّره أئمة المذهب الأشعري، كلٌّ منهما يختلف عن الآخر، ويتناقض معه بوضوح وجلاء، وأنَّ الخلاف بينهما ليس خلافًا لفظيًّا، وإنَّما هو خلاف جوهريٌّ ومنهجيٌّ، وأنَّ إثبات صحة أحدهما يستلزم بطلان الآخر.

ويمكن أن نجمل أهم المواقف التي أعلن فيها أئمة المذهب الأشعري براءتهم من المذهب الذي يقرره أئمة أهل السنة في الأمور التالية:

*** الأمر الأول: «تلقيبهم لمن أثبت ما عليه السلف بالحشوية».**

- المراد بالحشوية رذالة الناس، وأقلهم منزلة ومكانة، ومَن لا فهم لهم ولا معرفة، ويُعد المعتزلة أول من أطلق هذا اللقب علىٰ أهل السُّنة والجماعة من المحدثين والفقهاء قصدًا منهم لتحقيرهم وإنزال مكانتهم، ثم تلقفه الأشاعرة من عندهم، وأكثروا من إطلاقها في مؤلفاتهم، والمتأمل في استعمالاتهم لهذا اللقب يُدرك بوضوح بأنَّ مَن يعتقد المذهب الذي يقرره

أئمة أهل السُّنة يدخل في ذلك الوصف بجلاء؛ فإنَّهم يطلقونه علىٰ جملة مَن يُثبت الصفات الإلهية، ويجري نصوصها علىٰ ظاهرها، ولا يعتمد علىٰ التأويل، وكذلك مَن يُقرِّرُ أنَّ الإيمان حقيقة مركبة، ومَن يُقرِّرُ أنَّ النظر ليس بواجب، وغيرها من المقالات.

- يقول الجويني: «ذهبتِ الحشويَّةُ المنتمونَ إلىٰ الظاهرِ إلىٰ أنَّ كلامَ اللهِ قديمٌ، ثم زعموا أنَّه حروفٌ وأصواتٌ، وقطعوا بأنَّ المسموعَ من أصواتِ القُرَّاءِ ونغماتِهم عينُ كلامِ اللهِ»[1]، ويقول أيضًا: «ذهبتِ الكراميَّةُ وبعضُ الحشويَّةِ إلىٰ أنَّ الباري - تعالىٰ عن قولهم - مُتحيِّزٌ مختصٌّ بجهةِ فوقَ»[2]، ثم ساق الأدلة التي يستدل بها أئمة أهل السُّنة علىٰ إثباتِ العُلُوِّ وقام بتأويلها.

- ويقول الغزالي: «أمَّا الحشويَّةُ؛ فإنَّهم لم يتمكَّنُوا من فَهْمِ موجودٍ إلَّا في جهةٍ، فأثبتوا الجهةَ - أي: لله - حتَّىٰ أَلْزَمَتْهُمُ بالضرورةِ الجسميةَ»[3].

- ويقول الآمدي: «وبهذا ثبتَ فسادُ قولِ الحشويَّةِ: أنَّ الإيمانَ هو: التصديقُ بالجنانِ والإقرارُ باللسانِ والعملُ بالأركانِ»[4]، وقد ذكر الجوينيُّ أنَّ هذا القول الذي حكم الآمدي بفساده هو قول أصحاب الحديث، ثم صرَّح هو أيضًا ببطلانه[5].

---

(١) «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»: (١٢٥).

(٢) «المرجع السابق»: (٨٥).

(٣) «الاقتصاد في الاعتقاد»: (٧٢).

(٤) «غاية المرام في علم الكلام»: (٣١١).

(٥) انظر «الإرشاد إلىٰ قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد»: (٣٣٣).

- ويقول الرازي بعد أن ساق حجة تدلُّ عنده علىٰ وجوب النظر، وهي: «تدلُّ علىٰ فسادِ قولِ الحشويَّةِ الذين يقولون: نستفيدُ معرفةَ اللهِ والدينِ مِنَ الكتابِ والسُّنَّةِ»[1].

- ويكشف السُّبكيُّ عن مرادِ الأشاعرة بالحشوية، فيقول: «هُمْ طائفةٌ ضلُّوا عن السبيلِ، وعَمِيَتْ أبصارُهم: يُجرُونَ آياتِ الصفاتِ علىٰ ظاهرِها، ويعتقدون أنَّهُ المُرادُ»[2].

- وأما السنوسي، فقد جعل الحشوية من فرق المبتدعة، وقال عنهم: «وبالجملة فاعتقاد الحشوية تألف من ضلالات ثلاث: من تهود، وتنصر، واعتزال...»[3].

وقد تتالت مقالات أئمة المذهب الأشعري في تضليل الحشوية وتقبيحهم وذمهم، واختلفوا في حكم تكفيرهم علىٰ قولين مشهورين عندهم[4].

وإذا رجعنا إلىٰ مقالات ومؤلفات أئمة أهل السنة، كالإمامِ مالكٍ، والشافعيِّ، وأحمدَ، والثوريِّ، وابنِ عُيينةَ، والبخاريِّ، وغيرهم كثيرٌ: نجدها دالة علىٰ الأقوال نفسها التي حكم عليها أئمة المذهب الأشعري بالحشوية، وهذا الصنيع منهم يدلُّ بوضوح علىٰ أنَّهم يعدون المذهب الذي يُقرِّره أئمة أهل السُّنة من المحدثين والفقهاء مذهبًا باطلًا وفاسدًا، وأنَّه خارجٌ عن السُّنَّة

---

(١) «التفسير الكبير»: (٨/ ٥٦).

(٢) «الإبهاج في شرح المنهاج»: (١/ ٣٦١).

(٣) «عمدة أهل التوفيق والسداد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرىٰ»: (٢٦٧).

(٤) انظر «الفروق»، القرافي: (٤/ ٢٧١).

ومناقضٌ لما هم عليه، وأنَّهم يختلفون معه اختلافًا جوهريًّا، وليس اختلافًا لفظيًّا فقط.

❊ الأمرُ الثاني: «وصفهم لمن سلك طريقة السلف بالمجسمة والمشبهة».

يُعَدُّ لفظ المشبهة من أكثر الألفاظ ذكرًا في مؤلفات أئمة المذهب الأشعري، وعادة ما يطلق هذا اللقب علىٰ صنفين، **الأول**: المشبهة حقًّا، الذين صرحوا بالتشبيه واتخذوه مذهبًا، كمقاتل بن سليمان، وهشام ابن الحكم، وداود الجواليقي وغيرهم[(١)]، **والثاني**: مَن أجرىٰ نصوص الأسماء والصفات علىٰ ظاهرها المتبادر، وأقر بإثبات المعاني التي دلَّت عليها مع نفيه للتشبيه والتمثيل، كما هو المذهب الذي يُقرِّرُه أئمة أهل السُّنة والجماعة، فهذا الصنف عند أئمة المذهب الأشعري يُعَدُّ داخلًا في المشبهة والمجسمة، فمن أثبت العُلُوَّ، والاستواءَ علىٰ العرش، وأثبت أنَّ القرآنَ كلامُ الله حقيقةً، وأنَّه حرفٌ وصوتٌ، وأثبت النزولَ حقيقةً، وأثبتَ الصفاتِ الذاتيَّةَ، كالوجهِ، واليدينِ، والرِّجلِ، وغيرها مع نفيِ التمثيلِ يُعَدُّ مُشبِّهًا لديهم.

- يقول الجويني في بيان عقيدة المشبهة: «**وذهبتِ المُشبِّهَةُ إلىٰ أنَّهُ -تعالىٰ عن قولهم- مختصٌّ بجهة فوق**»[(٢)].

- ويقول السبكي: «**إنَّما المصيبةُ الكُبرىٰ والداهيةُ الدهياءُ الإمرارُ علىٰ الظاهرِ، والاعتقادُ أنَّه المُرادُ، وأنَّه لا يستحيلُ علىٰ الباري، فذلك قولُ المجسمةِ، عُبَّادُ الوثنِ الذين، في قُلوبِهم زيغٌ يحملُهم الزيغُ علىٰ اتباعِ**

(١) انظر «الشامل في أصول الدين»، الجويني: (٢٨٨).

(٢) «الشامل في أصول الدين»: (٥١١).

المتشابِهِ، ابتغاءِ الفتنةِ - عليهم لعائنُ اللهِ تترىٰ واحدةٌ بعد أخرىٰ -، ما أجرأَهم علىٰ الكذبِ، وأقلَّ فهمهم للحقائق»[١].

والقارئ في مؤلفات أئمة المذهب الأشعري يجدهم يطلقون وصف المشبهة علىٰ كُلِّ من أثبت جميع الصفات الإلهية، وأجرىٰ نصوصها علىٰ ظاهرها، حتىٰ ولو صرَّح بنفي التشبيه والتمثل، وعدم العلم بالكيفية، ويجدُ جُلَّ المواضع التي ينسبونها إلىٰ المشبهة والمجسمة منطبقة بشكل ظاهر وجلي علىٰ ما هو مذكور في مؤلفات أئمة أهل السُّنة والجماعة.

- ومن ذلك - زيادة علىٰ ما ذكر - قول الرازي: «قالتِ المُشبِّهَةُ: قولهُ - تعالىٰ -: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ هذا يدلُّ علىٰ أنَّ الإلهَ - تعالىٰ - فوقهم بالذات»[٢]، ويقول: «قالتِ المُشبِّهَةُ: قوله - تعالىٰ -: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] يدلُّ علىٰ أنَّه - تعالىٰ - يحضرُ في ذلك المكانِ، وتعرضُ عليه أهلُ القيامة صفًّا»[٣]، ويقول أيضًا: «المُشبِّهَةُ استدلُّوا بلفظِ الإسراءِ في السورة المتقدمة، وبلفظ الإنزالِ في هذه السورة علىٰ أنَّه -تعالىٰ- مختصٌّ بجهةِ فوقَ»[٤]، وغيرها كثيرٌ مبثوث في مؤلفات المذهب الأشعري.

وقد تتالت مقالات أئمة الأشاعرة علىٰ تأكيد ضلال المشبهة وزيغهم، والحكم عليهم بالخروج من السُّنة، وقد اختلفوا في حُكم تكفيرهم علىٰ قولين مشهورين لديهم[٥].

---

(١) «طبقات الشافعية»: (٥/ ١٩٢).

(٢) «التفسير الكبير»: (٧/ ٢١٨).

(٣) «المرجع السابق»: (٧/ ٤٧٠).

(٤) «المرجع السابق»: (٧/ ٤٢٢).

(٥) انظر «مغني المحتاج»، للشربيني: (٤/ ١٣٤).

ولو رجعنا إلىٰ نصوص أهل السُّنة من التابعين ومَن بعدهم، وكذلك إلىٰ المصنفات المشهورة المعتمدة، كـ«**الردِّ علىٰ الجهميَّة**»، و«**الرد علىٰ بشر المريسي**»، للدارمي، و«**كتاب التوحيد**»، لابن خزيمة، و«**كتاب التوحيد**»، لابن مندة، و«**الشريعة للآجري**»، و«**شرح أصول اعتقاد أهل السنة**»، للالكائي، وغيرها تجدهم يُقرِّرُون الأقوال التي يصفها أئمة المذهب الأشعري بالتشبيه والتجسيم.

وهذا يدلُّ بوضوحٍ علىٰ أنَّ أئمة المذهب الأشعري لا يعدُّون الخلاف بينهم وبين أئمة أهل السُّنة خلافًا لفظيًّا، وإنَّما هو خلاف جوهري متعلِّق بأصول الدين ومنهج فهمه.

وفضلًا عما في قولهم هذا من التناقض البين؛ لأنَّ أئمة المذهب الأشعري المؤسسين له، كالأشعريِّ والباقلانيِّ يُصرحون بإثبات صفة العلو، وعدد من الصفات الذاتية، كاليدين، والوجه، ونحوهما[1]، فكيف لا يكونون مشبهة وهم يتفقون مع أهل السُّنة في إثبات ذلك النوع من الصفات؟!!

* **الأمرُ الثالثُ: «موقف أئمة المذهب الأشعري من كتاب التوحيد لابن خزيمة».**

يُعد ابن خزيمة من أشهر العلماء المُمثِّلين لمذهب أهل السُّنة والجماعة، ويُعدُّ كتابُه من العُمد الأصلية في تأسيس منهجهم، وقد نالَ شهرةً واسعة جدًّا نتيجة لشهر ابن خزيمة نفسه؛ فإنَّه كان يلقب بإمام الأئمة، وهو

---

(١) انظر «**الإبانة**»، الأشعري: (١٠٥، ١٢٠)، و«**الإنصاف**»، الباقلاني: (٢٤)، و«**التمهيد**»: (٢٦٠).

من أشهر أئمة المذهب الشافعي البارزين.

وقد أضحىٰ كتابه «التوحيد» معلمًا من معالم أهل السُّنة، ومرجعًا من مراجعهم الأصلية، ولأجل هذا تقصده بالرد والمعارض عدد من أعلام المذاهب العقدية الخارجة عن السنة، سواءٌ من المعتزلة، أو من الأشاعرة أو من غيرهم[1].

- ومن أشهر وأول أئمة المذهب الأشعري الذين أعلنوا المخالفة لكتاب التوحيد لابن خزيمة: «ابن فورك»؛ فإنَّه قال بعد أن أوَّل عددًا كبيرًا من نصوص الصفات: **«ثُمَّ سألتُم عند انتهائِها إلىٰ هذا الموضعِ من كتابِنا أن نتأمَّل مصنفِ الشيخِ أبي بكرٍ محمدِ بنِ إسحاقَ بنِ خزيمةَ ﷺ، الَّذي سماه: «كتاب التوحيد»، وجمعَ فيه نوعَ هذه الأخبارِ التي ذُكِرَتْ فيها هذه الألفاظُ المتشابهةُ، وحملَ ذلك علىٰ أنَّها صفاتُ اللهِ ﷻ، وأنَّه فيها لا يُشبِّهُ سائرَ الموصوفين بها من الخلقِ، فتأمَّلنا ذلك، وبيَّنَّا ما ذهبَ فيه عن الصوابِ في تأويلِه، وأوهمَ خلافَ الحقِّ في تخريجِه، وجمعه بين ما يجوزُ أن يجري مجرىٰ الصفةِ، وما لا يجوزُ ذلك فيه، وذكرنا ألفاظًا ذكرَها في كتابِه الذي روىٰ وجمعَها فيه ممَّا لم يدخلْ فيما أملينَا قبلُ، ورتَّبْنَا معانِيها، وإن كُنَّا قد أَوْمَيْنَا إلىٰ أصلِه وأشرْنَا إلىٰ طريقتِه»**[2].

ثم تتبع ما ذكره ابن خزيمة في عدد من الصفات الإلهية، كصفة النفس، وصفة الوجه، وصفة اليدين، وصفة الرجل والقدم، وغيرها من الصفات،

---

(١) انظر في جمع تلك المواقف: نبذة لطيفة في رد بعض تشغيبات المعطلة علىٰ الإمام ابن خزيمة، صادق سليم.

(٢) «مشكل الحديث وبيانه»: (١٦٧).

وقام بتأويلها وصرفها عن ظاهرها الذي أجراه عليه ابن خزيمة.

وهذا يدلُّ دلالة ظاهرة علىٰ أنَّه يرىٰ أنَّ ما قرَّره ابنُ خزيمة في كتابه مناقضٌ لمذهب الأشاعرة، ومتعارضٌ معه تعارضًا بيِّنًا.

- ومن أئمة المذهب الأشعريِّ الذين أعلنوا مناقضتهم لكتاب ابن خزيمة: «أبو عمر الرازي»، بل إنَّه أغلظ في القول، ووصف ابن خزيمة بقلة العقل والفهم، ونعت كتابه بأنَّه كتاب الشرك، وفي هذا يقول: **«واعلمْ أنَّ محمدَ بنَ إسحاقَ بنِ خزيمةَ أوردَ استدلالَ أصحابِنا بهذه الآيةِ في الكتابِ الذي سمَّاه «بالتوحيد»، وهو في الحقيقةِ كتابُ الشِّرْكِ، واعترضَ عليها، وأنَا أذكرُ حاصلَ كلامِه بعدَ حذفِ التطويلاتِ؛ لأنَّه كان رجلًا مضطربَ الكلامِ، قليلَ الفهمِ، ناقصَ العقلِ»**[1].

فها هو الرازي في هذا التقرير يؤكد بوضوح علىٰ أن ما قرره ابن خزيمة في كتابه يناقض مذهبه الأشعري تمام المناقضة، ولأجل هذا وصفه بالشرك.

- وممَّن ذمَّ كتاب التوحيد لابن خزيمة وعابه وعده خارجًا عن السُّنة: «ابن جماعة»، حيث يقول: **«فإنْ احتجَّ محتجٌ بكتابِ ابنِ خزيمةَ وما أوردَ فيه من هذه العظائِمِ، وبئسَ ما صنعَ من إيرادِ هذه العظائِمِ الضعيفةِ والموضوعةِ؛ قُلْنَا: لَا كرامةَ لَهُ، ولا أتباعِهِ إذا خالفُوا الأدلةَ العقليَّةَ والنقليَّةَ علىٰ تنزيهِ اللهِ - تعالىٰ - بمثلِ هذه الأحاديثِ الواهيةِ وإيرادِها في كتبهم، وابنُ خزيمةَ وإن كان إمامًا في النقلِ والحديثِ؛ فهو عن النظرِ في العقلياتِ وعن التحقيقِ بمعزلٍ، فقد كان غنيًّا عن وضعِ هذه العظائِمِ المنكراتِ الواهيةِ في كُتُبِهِ»**[2].

---

(١) «التفسير الكبير»: (٩/ ٥٨٢).

(٢) «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل»: (٢٠٣).

وقد أوَّل في كتابه عامة النصوص التي أوردها ابن خزيمة في كتابه وأثبت ما يقتضيه ظاهرها من الصفات الإلهية.

- ومن علماء الأشاعرة الذين أكدوا مناقضة ما قرره ابن خزيمة في كتابه لمذهبهم: «ابن جهبل»، حيث يقول: «**علىٰ أنَّ ابنَ خزيمةَ قد عَلِمَ الخاصُّ والعامُّ حديثَه في العقائدِ، والكتابَ الذي صنَّفه في التشبيهِ، وسمَّاه بالتوحيدِ، وردُّ الأئمةِ عليه أكثرُ من أن يذكر، وقولُهم في ما قاله هو في غيرِه معروفٌ**»[1].

وقد تتالىٰ عدد من علماء الأشاعرة في العصر الحديث علىٰ تأكيد ذلك الذم.

وكل تلك النصوص تدلُّ علىٰ معنىٰ واحد، وهو أنَّ علماء الأشاعرة يُدركون أنَّ ما قرره ابن خزيمة في كتابه التوحيد مناقض تمام المناقضة لمذهبهم، وأنَّه في نظرهم مذهب بدعي خارج عن السنة، وأنَّه بناءً علىٰ ذلك لا يُمكن أن يجمع هو ومذهبهم في تمثيل الحق.

والغريبُ حقًّا أنَّه مع وضوح رأي ابن خزيمة في كتابه، ووضوح موقف أئمة المذهب الأشعري من كتاب ابن خزيمة، من أنَّه يُقرِّر إثبات المعاني للصفات ويجري نصوصها علىٰ الظاهر، أقول مع وضوح ذلك يأتي بعض المعاصرين من المنتسبين للمذهب الأشعري، وينسب التفويض إلىٰ ابن خزيمة، ويدعي أنَّه ممَّن ينسبه إلىٰ السلف[2]!!!

---

(١) «رد ابن جهبل علىٰ الفتوىٰ الحموية»: (١١٢).

(٢) «القول التمام بثبات التفويض مذهبًا للسلف»، سيف العصري: (١٧٩).

ومن غرائبِهِ أيضًا أنَّه يجعل ابن خزيمةَ والرازي كلاهما ممَّن يقولُ بالتفويضِ وينسبه إلىٰ السَّلف، مع أنَّ الرازي يحكم علىٰ ابن خزيمة بأنَّه يؤلف في الشرك، وأنَّه مخالف لمنهج الحق!!

* ابن خزيمة ليس وحده:

أصول العقائد التي قرَّرها ابن خزيمة في كتابه ليست خاصة به وحده، بل هي في مجملها العقيدة التي عليها أئمة الهُدىٰ من العلماء المتبوعين قبله، كالإمام أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد، والثوري، وابن عيينة، والبخاري، وغيرهم كثير، وهو في كتابه لم يكن يريد أن يُؤسِّس عقيدة خاصة به، وإنَّما كان يريد أن يشرح العقيدة التي أجمع عليها العلماء قبله، وتلقاها هو عنهم، ولهذا فقد كان حريصًا علىٰ التأكيد علىٰ إجماعهم في عدد من المواطن، ومن ذلك قوله: «**فَنَحْنُ وَجَمِيعُ عُلَمَائِنَا مِنْ أَهْلِ الحِجَازِ، وَتِهَامَةَ، وَالْيَمَنِ، وَالْعِرَاقِ، وَالشَّامِ، وَمِصْرَ، مَذْهَبُنَا: أَنَّا نُثْبِتُ للهِ مَا أَثْبَتَهُ اللهُ لِنَفْسِهِ، نُقِرُّ بِذَلِكَ بِأَلْسِنَتِنَا، وَنُصَدِّقُ ذَلِكَ بِقُلُوبِنَا، مِنْ غَيْرِ أَنْ نُشَبِّهَ وَجْهَ خَالِقِنَا بِوَجْهِ أَحَدٍ مِنَ المَخْلُوقِينَ، عَزَّ رَبُّنَا عَنْ أَنْ يُشْبِهَ المَخْلُوقِينَ، وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ مَقَالَةِ المُعَطِّلِينَ**»(١).

وكذلك فعل في صفة السمع، والبصر، واليدين، والاستواء علىٰ العرش، والعلو وغيرها، فهو في كل هذه الصفات يؤكد علىٰ الإجماع فيها بين أئمة السلف.

ونحن إذا رجعنا إلىٰ الكتب المسندة التي اهتمت بجمع مقالات أولئك

---

(١) «التوحيد»: (٢٦).

العلماء نجدها متطابقة مع ما ذكره ابن خزيمة في الجملة، ولم تختلف عنه في أصول العقائد، وكذلك الحال في الأئمة الذين عاصروا ابن خزيمة أو جاءوا بعده، كالصابوني، وعبد الله ابن الإمام أحمد، والدارقطني، وابن عبد البر، والسمعاني، والأصفهاني، وابن جرير الطبري، وقبلهم البخاري، كل هؤلاء قرَّروا ما قرَّره ابن خزيمة في صفات الله، ولم يختلفوا عنه في شيء منها.

وهذا ما أدركه الكوثري، ولهذا جعلهم كُلهم مندرجين ضمن المجسمة والمشبهة بكل وضوح، حيث يقول: «فَدُونَكَ كِتَابُ «الاستقامةِ»، لخشيشِ بنِ أصرمَ، والكتبُ التي تُسمَّىٰ «السُّنَّةَ»، لعبدِ اللهِ، وللخلَّالِ، ولأبي الشيخِ، وللعَسَّالِ، ولأبي بكرِ بنِ عاصمٍ، وللطبرانيِّ، و«الجامعَ»، و«السُّنَّةَ والجماعةَ»، لحربِ بن إسماعيلَ السيرجانيِّ، و«التوحيدَ» لابنِ خُزيمةَ، ولابنِ مندةَ، و«الصفاتِ»، للحكمِ بنِ معبدِ الخزاعيِّ، و«النقضَ»، لعثمان بن سعيد الدارميِّ، و«الشريعةَ»، للآجريِّ، و«الإبانةَ»، لأبي نصرٍ السجزيِّ، ولابنِ بطة، و«نقض التأويلات»، لأبي يعلىٰ القاضي، و«ذم الكلام»، و«الفاروق»، لصاحب منازل السائرين.. تجدُ فيها ما ينبذُهُ الشرعُ والعقلُ في آنٍ واحدٍ ولا سيما «النقض» لعثمانَ بنِ سعيدٍ الدارميِّ السجزيِّ المجسمِ؛ فإنَّه أوَّلُ مَن اجترأَ من المجسمةِ بالقولِ إنَّ اللهَ لو شاءَ لاستقرَّ علىٰ ظهرِ بعوضةٍ، فاستقلَّت به بقدرتِه، فكيفَ علىٰ عرشٍ عظيمٍ!!»[1].

فإذا كان كتاب ابن خزيمة يُعد كتاب تشبيه وشرك لأجل ما فيه من إثبات الصفات وإجراء نصوصها علىٰ ظاهرها؛ فإنَّ هذا الحكم ليس خاصًا به، بل هو شاملٌ لكل من جرىٰ علىٰ طريقته، وسار علىٰ منهاجه، وتوافق معه، وهم

---

(١) مقدمته لكتاب «الأسماء والصفات»، للبيهقي.

عدد كبير جدًّا من العلماء المشهورين من جميع المذاهب: الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي.

وهذا الوضوح في الحكم من قِبَل أئمة المذهب الأشعري يؤكد بقوة علىٰ أنَّهم يرون أنَّ الخلاف بينهم وبين أئمة أهل السُّنة ليس خلافًا لفظيًّا فحسب، وإنَّما هو خلاف منهجي حقيقي.

*** الأمر الرابع: «موقفهم من كتاب إثبات الحرف والصوت للسجزي».**

أَلَّف أبو نصر السجزي كتابًا في إثبات الحرف والصوت، وقرَّر فيه مذهب أهل السنة والجماعة، وقد ردَّ عليه الجوينيُّ في كتاب مستقل بالغ في الهجوم علىٰ السجزي وفي وصفه بالجهل وسخافة العقل، وقد نقل تقي الدين السبكي شيئًا من ذلك الكتاب، فقال ذاكرًا قدوته في الرد علىٰ المبتدعة: **«وها أنا أذكرُ مجامعَ ما تضمَّنته القصيدةُ** - نونية ابن القيم - **مُلخصًا من غير نظمٍ، وناظمُها أقلُّ من أن أذكرَ كلامَه، لكنِّي تأسيت في ذلك بإمامِ الحرمين في كتابِه المسمىٰ بـ«نقضِ كتاب السجزي»**، والسجزيُّ هذا كان مُحدثًا له كتاب مترجم بـ«مختصر البيانِ» وجده إمامُ الحرمين حين جاورَ بمكةَ شرَّفها الله، اشتملَ كتاب السجزيُّ هذا علىٰ أمورٍ منها أنَّ القرآنَ حروفٌ وأصواتٌ، قال إمامُ الحرمين: **«وأبدىٰ من غمراتِ جهلِه فصولًا، وسوَّىٰ علىٰ قصبةِ سخافةِ عقلِه نصولًا، ومخايلُ الحمقِ في تضاعيفِها مصقولةٌ، وبعثاتُ الحقائقِ دونَها معقولةٌ»**، وقال إمامُ الحرمين أيضًا: **«وهذا الجاهلُ الغرُّ المتمادي في الجهلِ المُصِرُّ، يتطلَّعُ إلىٰ الرُّتبِ الرفيعةِ بالدأبِ في المطاعنِ في الأئمةِ والوقيعةِ»**، وقال إمامُ الحرمين أيضًا: **«صدَّرَ هذا الأحمقُ البابَ بالمعهودِ من شتمِهِ، فأُفٍّ له ولخرقِه، فقد - واللهِ - سئمتُ البحثَ عن**

عوارِه، وإبداءَ شنارِه»، وقال الإمامُ أيضًا: «وقد كَسَا هذا التيسُ الأئمةَ صفاتِه»، وقالَ الإمامُ أيضًا: «أبدىٰ هذا الأحمقُ كلامًا ينقضُ آخرُه أوَّلَه في الصفاتِ، وما ينبغِي لمثلِه أن يتكلَّم في صفاتِ اللهِ - تعالىٰ - علىٰ جهلِهِ وسخافةِ عقلِهِ»، وقال الإمامُ أيضًا: «قد ذكرَ هذا اللعينُ الطريدُ المُهينُ الشريدُ، فُصولًا، وزعمَ أنَّ الأشعريةَ يكفرون بها، فعليه لعائنُ اللهِ تترىٰ، واحدةٌ بعدَ أُخرىٰ، وما رأيتُ جاهلًا أجسر علىٰ التكفيرِ، وأسرعَ إلىٰ التحكمِ علىٰ الأئمةِ من هذا الأخرقِ»، وتكلمَ السجزيُّ في النزول، والانتقال، والزوال، والانفصال، والذهاب، والمجئ، فقال الإمامُ: «ومَنْ قال بذلكَ حلَّ دمُهُ»، وتبرَّم الإمامُ كثيرًا من كلامِه معه»[1].

ونقل الكوثريُّ عن أبي جعفر اللبلي الأندلسي أنَّه قال في فهرسته: «وكذلك اللعينُ المعروفُ بالسجزيِّ؛ فإنَّه تصدَّىٰ أيضًا للوقوعِ في أعيانِ الأئمةِ، وسُرُجِ الأُمَّةِ بتأليفٍ تالفٍ، وهو علىٰ قِلَّةِ مقدارِه، وكثرةِ عوارِه ينسبُ أئمةَ الحقائقِ وأحبارَ الأُمَّةِ وبُحورَ العلومِ إلىٰ التلبيسِ والمراوغةِ والتدليسِ، وهذا الرذلُ الخسيسُ أحقرُ من أن يُكترثَ به ذمًّا، ولا يَضُرُّ البحرَ الخضمَ ولغةُ كلبٍ»[2].

وما قرره السجزيُّ في رسالته من إثبات الحرف والصوت ليس خاصًّا به، بل هو الذي يُقرِّره أئمةُ أهل السُّنة في مؤلفاتهم المشهورة، فالحكم عليه بالبدعة والخروج من السُّنَّةِ ليس خاصًّا به، بل هو شاملٌ لكُلِّ مَن وافقه وقرَّر مثلما قرَّر.

---

(١) «السيف الصقيل»: (٢٥).

(٢) «المرجع السابق»: (٢٦- حاشية).

وهذا الحكم يُؤكِّد بوضوح علىٰ أنَّ أئمة المذهب الأشعريِّ يعدون الخلاف بينهم وبين أئمة أهل السُّنة خلافًا حقيقيًّا ومنهجيًّا، وليس مجرد خلاف لفظيٍّ فحسب.

* **الأمرُ الخامسُ: «موقفهم من ابن تيمية، وابن القيم، وغيرهما».**

حين قام ابنُ تيميةَ بنُصرةِ مذهب أهلِ السُّنَّةِ في العقائد، وشرع في تأليف الكتب المطولة والمختصرة في شرحه وبيانه؛ أدرك علماء الأشاعرة في زمنه بأنَّ ما يقوم به مخالفٌ ومناقضٌ لأصولهم وعقائدهم، ولهذا سعوا إلىٰ منعه والتضييق عليه، وقد جرت بينه وبينهم مناظرات شهيرة حول بعض تلك المؤلفات.

ومن أشهرها: **«المناظرة حول العقيدة الواسطية»**، فقد قرَّرُ ابنُ تيميةَ في هذه العقيدة جُملًا مختصرةً كُلِّيَّةً ممَّا كان عليه أئمة أهل السُّنة من الاعتقاد، ولم يذكر شيئًا خاصًّا به، وكان واثقًا من موافقته لما كان عليه السلف، ولهذا تحدَّىٰ علماء الأشاعرة في زمنه، فقال لهم: **«قَدْ أَمْهَلْتُ كُلَّ مَنْ خَالَفَنِي فِي شَيْءٍ مِنْهَا ثَلَاثَ سِنِينَ، فَإِنْ جَاءَ بِحَرْفٍ وَاحِدٍ عَنْ أَحَدٍ مِنَ الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ - الَّتِي أَثْنَىٰ عَلَيْهَا النَّبِيُّ ﷺ، حَيْثُ قَالَ: «خَيْرُ الْقُرُونِ: الْقَرْنُ الَّذِي بُعِثْت فِيهِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ» - يُخَالِفُ مَا ذَكَرْتُهُ؛ فَأَنَا أَرْجِعُ عَنْ ذَلِكَ..»**[١].

ومع ذلك: فقد كان علماء الأشاعرة مدركين بأنَّ ما هم عليه متناقض مع جاء في تلك العقيدة، وخاصة في باب الأسماء والصفات، وباب الإيمان، وغيرها.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ١٦٩).

وكذلك «**المناظرة التي كانت حول العقيدة الحموية**»، التي ألَّفها ابن تيمية ليثبت الصفات الاختيارية، وصفة الاستواء، فقد أدرك علماء الأشاعرة بأنَّ ما جاء في هذه العقيدة مناقض لما هم عليه، ولهذا سعوا إلىٰ مناظرته، والتضييق عليه، وألَّف بعضهم كتبًا في نقض ما جاء فيها.

ولم يكتفِ بعضهم بالرد عليه، بل تجاوز ذلك إلىٰ حبسه ومنعه من الإفتاء، بل تجاوز بعضهم ذلك إلىٰ الحكم بتكفيره، والحكم عليه بالخروج من الإسلام، وبوجوب قتله.

وأما ابن القيم فهو أيضًا لم يسلم من معارضة علماء الأشاعرة له، ولا من تضييقهم؛ فإنَّه حين ألَّف النونية، وقرَّر فيها عقيدة أئمة أهل السُّنة، بادر بعض علماء الأشاعرة إلىٰ الرد عليه، وإلىٰ نقض ما جاء فيها، وعدَّها عقيدة بدعية خارجة عن السُّنة، كما صنع **السبكي الأب** في كتابه «السيف الصقيل».

وممَّن هاجمه علماء الأشاعرة وضيقوا عليه: **الإمام عبد الغني المقدسي**؛ فإنَّه كان متبعا للإمام أحمد، ومعجبا به جدًّا، وكان يحدث في مسجد دمشق، ويقرر في باب الصفات والقرآن ما كان عليه أئمة أهل السُّنة، من أنَّها تثبت من غير تحريف ولا تشبيه، كما هو ظاهر وجلي في كتابه «**الاقتصاد في الاعتقاد**»، فقام عليه بعض علماء الأشاعرة في زمنه وشكوه إلىٰ الأمير، وحكموا عليه بالكفر، وأفتوا بقتله[1].

وهذه المواقف تؤكد بوضوح علىٰ أنَّ علماء الأشاعرة مدركون بأنَّ الخلاف بينهم وبين أئمة أهل السُّنة خلاف حقيقي منهجي، وليس مجرد خلاف لفظي فحسب.

---

(١) انظر القصة بطولها «سير أعلام النبلاء»، الذهبي: (٢١/ ٤٥٨ - ٣٦٤).

المذهبُ الأشعريُّ والانتسابُ إلى السَّلَفِ

أكثر أئمة المذهب الأشعري من الانتحال لمذهب أهل السُّنة في مؤلفات، ومن دعوىٰ أنَّهم المحققون لمَا كان عليه الصحابة، ومَن جاء بعدهم من أئمة الدين[1].

وفي المقابل؛ فإنَّهم يُؤكِّدون كثيرًا علىٰ أنَّ ما قرَّره أئمة أهل السُّنة المشهورين، كابن خزيمة، وعبد الله ابن الإمام أحمد، وابن مندة، وابن عبد البر، والأصفهاني، وابن أبي زمنين، وأبي بكر الإسماعيلي، والصابوني، وغيرهم كثير، وصولًا إلىٰ ابن تيمية، وابن القيم لا يُمثِّل حقيقة ما كان عليه الصحابة وأئمة الدين من بعدهم، وأنَّ ما هو مقرَّر في تلك المؤلفات يُعدُّ انحرافًا وخروجًا عن طريقتهم التي كانوا عليها.

والكشف عمَّا في هذا الكلام من خلل منهجي وعقدي يحتاج إلىٰ تفصيل وكلام مطول، ولكن نريد في هذا المقام التأكيد علىٰ أنَّ هذه الدعوىٰ من قِبل الأشاعرة لا تدلُّ بمجردها علىٰ أنَّهم هم المحققون لمَا كان عليه

---

(١) انظر «التبصرة في الدين»، الإسفراييني: (١٥٣)، و«المقصد الأسنىٰ في شرح الأسماء الحسنىٰ»، الغزالي: (١٥٧)، و«التفسير الكبير»، الرازي: (١٤/ ١٨٦)، وغيرها كثير جدًّا.

الصحابة وأئمة الدين، ويمكن أن يوضح هذا الكلام بالأوجه التالية:

الوجهُ الأوَّلُ: أنَّ المرءَ لا يكون مُحقِّقًا للسُّنَّة ولما كان عليه السلف الصالح بمجرد الانتساب، ولو كان هذا القدر كافيًا؛ لكانت أكثر الفرق العقدية مُحقِّقَةً للسُّنة؛ لكونها تنسب إليها، وإلىٰ ما كان عليه السلف، فالانتساب إلىٰ الصحابة، وادعاء الموافقة التامة لهم ليس خاصًّا بالأشاعرة، بل هو شأن عام في أشهر الطوائف العقدية، فالمعتزلة - الذين يعدهم الأشاعرة ضُلَّالًا، وبعضهم يحكم عليه بالكفر - ينتسبون إلىٰ السُّنة، ويدعون أنَّهم هم الممثلون للحق، فقد أكَّد **القاضي عبد الجبار** علىٰ أنَّ التمسُّك بالسُّنة هو طريقة المعتزلة[1].

ونقل عن **محمد بن يزداذ الأصبهاني**: «**أنَّ المعتزلةَ هم المقتصدون، فاعتزلت الإفراطَ والتقصيرَ، وسلكت طريقَ الأدلةِ**»، وذكرَ أنَّ المعتزلةَ الأولىٰ هم أصحابُ محمدٍ ﷺ[2]، وعقد فصلًا قال فيه: «**فصلٌ: في نسبتِهم المعتزلةَ إلىٰ الخروجِ عن التمسُّكِ بالسُّنَّةِ والجماعةِ، وأنَّهم ليسوا من أهل السُّنَّةِ والجماعةِ**»، وجاء فيه: «**فالمتمسكُ بالسُّنَّةِ والجماعةِ هم أصحابُنا دون هؤلاء المشغبين**»[3].

- **والمحصل من هذا**: أنَّ مجرد الانتساب إلىٰ السلف ليس دليلًا كافيًا في إثباتِ تحقيق السُّنة، وإنَّما لا بُدَّ مع ذلك من الموافقة التامة لما كانوا عليه من العقائد، والمنهج في الاستدلال والنظر.

---

(١) انظر «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»: (١٥٦).

(٢) «المرجع السابق»: (١٨٥).

(٣) «المرجع السابق»: (١٨٦).

الوجهُ الثاني: وإذا كان تحقيق الانتساب إلىٰ السُّنة لا بُدَّ فيه من التوافق التام مع ما كان عليه الصحابة والأئمة من بعدهم؛ فإنَّ حال المعتزلة والأشاعرة لا يتوافق مع هذا الشرط، فقد وقعوا في خلل منهجي كبير في محاولتهم لإثبات صحة انتسابهم؛ لأنَّهم وقعوا في عملية اختزالية ضخمة للنصوص والمقالات المروية عن السلف، حيث إنَّهم لم يعتمدوا علىٰ كُلِّ النصوص، ولم يجمعوا بين كُلِّ ما صح عنهم، وإنَّما أبرزوا النصوص التي يوهم ظاهرها الدلالة علىٰ ما هم عليه، وأغفلوا النظر عن النصوص الأخرىٰ الكثيرة المناقضة لأصل مذهبهم، أو قاموا بتأويلها وصرفها عن ظاهرها، كما في نصوص الكتاب والسُّنة.

- **فتجد المعتزلة** يوردون نصوصًا عديدة عن الصحابة والتابعين؛ ليثبتوا أنَّهم يقولون بقولهم في باب الصفات، والقدر، والإيمان[1]، وأعرضوا عن عشرات النصوص والمقالات الأخرىٰ التي تدلُّ علىٰ نقيض ما هم عليه.

- **وكذلك الأشاعرة** تجدهم يعتمدون علىٰ النصوص والمقالات المجملة الواردة عن بعض السلف؛ ليثبتوا أنَّهم مفوضةٌ في الصفات، ويُعرضون عن عشرات النصوص الأخرىٰ التي تدلُّ دلالة واضحة علىٰ أنَّهم يثبون معانٍ للصفات الإلهية، من غير تشبيه بصفات المخلوقين[2].

وقد حاول بعض المعاصرين منهم أن يثبت صحة نسبة التفويض إلىٰ السلف، فبادر إلىٰ جمع نصوص كثيرة للسلف[3]، ولكن حين نتأمَّل في تلك

---

(١) انظر - مثلًا - «**طبقات المعتزلة**»، ابن المرتضىٰ: (١٢٠ - ١٣٠).

(٢) انظر في جمع بعض تلك النصوص «**الأشاعرة في ميزان أهل السنة**»، فيصل الجاسم: (٨٩ - ١٤٣).

(٣) انظر «**القول التمام بإثبات التفويض مذهبًا للسلف**»، سيف العصري: (١٦٥، وما بعدها).

النصوص نجده انتقىٰ من كلام الأئمة النصوص المجملة، واعتمد عليها، ثم إنَّه أعرض عن نصوص كثيرة هي أوضح في المعنىٰ وأحكم في الدلالة؛ لكونها تخالف ما يريد التوصل إليه، وكثيرٌ من أعلام العلماء الذين نقلَ عنهم لهم نصوصٌ أخرىٰ تدلُّ علىٰ نقيض ما نسبه إليهم.

وأمَّا في باب الإيمان؛ فقد صرَّح بعضُهم بأنَّ قولَ الأشاعرةِ مخالفٌ لقول أهل الحديث، ومناقضٌ له، كما فعل **الجويني**[1]، وبعضُهم حاول أن يؤوِّلَ ويُعدِّلَ في مذهب أهل السُّنة والحديث؛ ليكون متوافقًا مع مذهب الأشاعرة في الإيمان، كما صنع **تاج الدين السبكي**[2].

وإذا تجاوزنا اختزالات المذهب الاعتزالي، والمذهب الأشعري في التعامل مع نصوص ومقالات الأئمة، وانتقلنا إلىٰ مؤلفات أئمة أهل السُّنة، كـ«التوحيد»، لابن خزيمة، و«السنة»، لعبد الله ابن الإمام أحمد، و«الإبانة»، لابن بطة، و«الشريعة»، للآجري، و«شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، للالكائي، وغيرها نجد الأمر مختلفًا؛ فإنَّهم قاموا بجمع كل ما جاء عن السلف من نصوص ومقالات، وقاموا بترتيبها وتبويبها وتنسيقها، وسعوا إلىٰ شرح معناها وتقريب مفهومها، وبادروا إلىٰ الجواب عمَّا أوهم التعارض بين بعض الظواهر في تلك النصوص(وهو قليل)، والترجيح بين مختلفاتها، ولم يختزلوا منها شيئًا، ولم يبرزوا منها نوعًا دون نوع.

وهذا يؤكِّد أنَّهم هم المحققون لمذاهب الأسلاف، والجامعون لعموم أقوالهم، فهم الأجدر في تحرير عقائدهم ومناهجهم.

---

(١) انظر «الإرشاد»: (٣٣٣)

(٢) انظر «طبقات الشافعية»: (١/ ٩٨، ١٠٢، ١٢٩).

أئمةُ المذهبِ الأشعريِّ والتعددُ في مذهبِ أهلِ السُّنَّةِ

اختلفت مناهج علماء الأشاعرة في تحديد مَن يشملهم وصف أهل السُّنة، فمنهم من يظهر من كلامه بأنَّ لقب أهل السنة لا ينطبق إلَّا علىٰ أتباع المذهب الأشعري فقط[1]، ومنهم من ذهب إلىٰ أنَّ من يشملهم ذلك الوصف طوائف متعددة، ومن ذهب إلىٰ هذا القول اختلفت آراؤهم، فمنهم من ذكر أن مذهب أهل السُّنة تندرج ضمنه ثمان طوائف، كما فعل **عبد القاهر البغدادي**[2]، ومنهم من جعل الأصناف المندرجة ضمنه صنفين فقط، وهما: **الأشاعرة، والسلفية من أهل الحديث**، كما فعل **الآمدي**[3]، ومنهم من جعلهم صنفين، وهما: **الأشاعرة، والماتريدية**[4]، وأمَّا بعض المتأثرين بالمذهب الأشعري من الحنابلة، فقد جعل أهل السنة ثلاث طوائف: الأشعرية، والماتريدية، والأثرية، كما فعل **السفاريني**[5].

(١) انظر «عقيدة أبي إسحاق الشيرازي - ضمن شرح اللمع»: (١/ ١١١).
(٢) انظر «الفرق بين الفرق»: (١١٣).
(٣) انظر «أبكار الأبكار»: (٥/ ٩٦).
(٤) انظر «الفتاوىٰ الحديثية»، ابن حجر الهيتمي: (٣٧٠)، و«إتحاف السادة»، الزبيدي: (٢/ ٦).
(٥) «لوامع الأنوار»: (٧٣)

وليس المقصود هنا محاكمة صحة هذا التعدد المدعىٰ، وإنَّما المقصود التنبيه علىٰ الخلل المنهجي الذي وقع فيه بعض الأشاعرة؛ فإنَّه ادعىٰ أنَّ هناك صنف من السلفية متوافق معه، ثم لم يذكر لنا النصوص الواضحة البينة لذلك الصنف، ولا المقالات البينة التي تثبت صحة دعواه، والآمدي حين شرع في شرح الأصول التي اتفق عليها الأشعرية والسلفية من أهل الحديث لم يذكر إلَّا جملًا كلية وعامة جدًّا، وهي في مجملها سائرة علىٰ طريقة الأشاعرة، ولم يعرج علىٰ القضايا الإشكالية التي وقع في الأشاعرة، فأوهم بأنَّه لا خلاف بين الصنفين، مع أنَّ الصنف الآخر وَهْمٌ لا وجود له في الواقع[1].

*** خاتمة: ليس إلا خيارين لا ثالث لهما:**

- **ظهر لنا من خلال هذه الورقة:** أنَّ أئمة أهل السنة وعلماء الأشاعرة مجمعون علىٰ أنَّ الخلاف بينهم خلاف منهجي وجوهري، ولأجل هذا سعىٰ كُلُّ طرف منهما إلىٰ إخراج الطرف الآخر من السُّنة، وهذا يؤكد علىٰ أنَّه ليس إلَّا واحد من خيارين لا ثالث لهما: إمَّا أن يكون المذهب الذي قرَّره أئمة أهل السُّنة هو المذهب الحق المحقق لما كان عليه الصحابة والتابعون ومَن جاء بعدهم، وإمَّا أن يكون المذهب الذي يُقرِّره أئمة المذهب الأشعري هو الحق المحقق لما كان عليه الصحابة والتابعون ومن جاء بعدهم.

وأما الخيار الثالث، وهو محاولة الجمع بين المذهبين، وادعاء أنَّ كلًّا منهما مُمثِّلٌ للسُّنة وأنَّ الخلاف بينهما خلافٌ لفظيٌّ فحسب، فهو رأي خاطئ، ومخالف لإجماع الفرقين، ومخالف لواقع المذهبين، ولمنهجهما الاستدلالي والنظري.

---

(١) انظر «أبكار الأبكار»: (٥/ ٩٦).

- **وظهر أيضًا**: أنَّ الحرص علىٰ التمايز بين المذهبين ليس ناتجًا من قِبل أهل السُّنة فقط، بل الأشاعرة أيضًا لديهم حرص شديد علىٰ إظهار التمايز بينهم وبين من يُسمونهم الحشويةَ والمجسمةَ.

- **وظهر أيضًا**: أنَّ الوضوح في التمايز بين المذهبين لم يبدأه ابن تيمية، وإنَّما هو موجود من قبله، ومنتشرٌ في مؤلفات الأشاعرة بشكل كبير جدًّا.

وظهر أيضًا: أنَّ الصراع بين المذهبين ليس مقتصرا علىٰ الحنابلة والأشاعرة فحسب، وإنَّما اشترك فيه عدد من أئمة أهل السُّنة من سائر المذاهب، فابن خزيمة ليس حنبليًّا، وإنَّما هو من أئمة المذهب الشافعي، وكذلك أبو حامد الإسفراييني الذي كان شديدًا علىٰ الأشعري وأتباعه كان من الشافعية أيضًا، وأبو نصر السجزي الذي ردَّ عليه الأشاعرة ليس حنبليًّا، وإنَّما هو من علماء المذهب الحنفي، كما تدلُّ عليه عدد من المؤشرات، وكذلك عددٌ كبير من أئمة أهل السُّنة ليسوا من الحنابلة.



أُغلوطةُ التفويضِ في صفةِ الاستواءِ على العرشِ

لا يملُّ علماء الأشاعرة من تكرار القول بأنَّ مذهبهم مواقف لما كان عليه أئمة السلف الأطهار، وتراهم يؤكدون مرة بعد أخرىٰ بأنَّ طريقتهم في إثبات الصفات الإلهية لا تختلف عن طريقة السَّلف ومنهجهم.

وقد حرصوا كثيرًا علىٰ شرح مذهب أئمة السَّلف في الصفات، وتجدهم يؤكدون دومًا بأنَّهم كانوا يعتقدون وجوب عدم الأخذ بظواهر نصوص الصفات، وأنَّهم لم يُقرُّوا بما تدلُّ عليه من معانيها اللُّغويةِ الظاهرةِ، وأنَّ حال أئمة السلف دائر: بين التفويض للمعنىٰ، وترك التعرض له، والسكوت عن البحث فيه، وبين التأويل، وصرف ظواهر النصوص إلىٰ معانٍ أخرىٰ لا تقتضي التشبيه.

ويُعَدُّ البيهقي من أقدم من نسب التفويض إلىٰ السَّلف، وأشار إلىٰ أن حالهم دائر بين التأويل والتفويض[1].

وتبعه إمام الحرمين الجويني، حيث يقول: «**اختلفت مسالكُ العلماءِ في الظواهرِ التي وردتْ في الكتابِ والسُّنَّةِ، وامتنعَ علىٰ أهلِ الحقِّ اعتقادُ فحواها وإجراؤُها علىٰ موجبِ ما تبتدرُهُ أفهامُ أربابِ اللسانِ منها، فرأىٰ**

---

(١) انظر «الاعتقاد والهداية إلىٰ سبيل الرشاد»: (١٢٠).

بعضُهم تأويلَها، والتزمَ هذا المنهجَ في آيِ الكتابِ، وما يصحُّ من سُنن الرسولِ ﷺ، وذهبَ أئمةُ السلفِ إلىٰ الانكفافِ عن التأويلِ، وإجراءِ الظواهرِ علىٰ مواردِها وتفويضِ معانيها إلىٰ الربِّ تعالىٰ»(١).

ثم تتابع علماء الأشاعرة جِيلًا بعد جيلٍ علىٰ تأكيد نسبة هذا المذهب إلىٰ أئمة السَّلف، وفي التصريح بذلك يقول الشهرستانيُّ: «فأمَّا أحمدُ بنُ حنبلٍ، وداودُ بنُ عليٍّ الأصفهانيُّ، وجماعةٌ من أئمةِ السَّلفِ، فجروا علىٰ منهاجِ السَّلف المتقدمين عليهم من أصحابِ الحديثِ، مثلِ مالكِ بنِ أنسٍ، ومُقاتلِ بنِ سُليمانَ، وسلكوا طريقَ السَّلامةِ، فقالوا: نُؤمن بما وردَ به الكتابُ والسُّنَّةُ، ولا نتعرَّضُ للتأويلِ بعد أن نعلمَ قطعًا أنَّ اللهَ ﷻ لا يُشبه شيئًا من المخلوقاتِ، وأنَّ كُلَّ ما تمثَّل في الوهمِ؛ فإنَّه خالقُه ومُقدِّرُه»(٢).

ومن الصعبِ جدًّا رصدُ جميع مقالات أئمة المذهب الأشعري التي تتالوا فيها علىٰ نسبةُ مذهب التفويض إلىٰ السَّلف لكثرة عددها، وفيما ذُكر كفايةٌ في إيضاح المقصود.



---

(١) «العقيدة النظامية»: (٢٣).

(٢) «الملل والنحل»: (١/ ١٠٣).

نسبةُ التفويضِ إلى السلفِ في صفةِ الاستواءِ على العرشِ

لا يختلفُ الحالُ في صفةِ الاستواءِ علىٰ العرشِ عن غيرِه من الصفاتِ الأُخرىٰ، فقد توارد عُلماءُ الأشاعرةِ والمتأثرون بهم علىٰ تصوير مذهب أئمة السلف فيها بأنَّهم يُفوضون معناها، وأنَّهم لا يتعرضون لتفسيرِها ولا للبحثِ في مقصودها، وإنَّما يجرونها علىٰ ما جاء به لفظها فحسب، ويُعد البيهقي من أقدم من أسس هذا التصور عن أئمة السلف، حيث يقول: «**فأمَّا الاستواءُ، فالمتقدمون من أصحابِنا ﷺ كانوا لا يُفسِّرُونه ولا يتكلَّمُون فيه، كنحوِ مذهبِهم في أمثالِ ذلك**»[1].

ويقول ابن جماعة بعد أن ذكر الأقوال المتعددة في معنىٰ الاستواء: «واتفقَ السلفُ وأهلُ التأويلِ علىٰ أنَّ ما لا يليقُ من ذلك بجلالِ الربِّ - تعالىٰ - غيرُ مُرادٍ، كالقعودِ والاعتدالِ، واختلفوا في تعيينِ ما يليقُ بجلالِه من المعانِي المحتملةِ، كالقصد والاستيلاء، فسكت السلفُ عنه، وأوَّله المُؤوِّلون علىٰ الاستيلاءِ والقهرِ؛ لتعالي الربِّ عن سمات الأجسامِ من الحاجة إلىٰ الحيِّزِ والمكانِ»[2].

(١) «الأسماء والصفات»: (٥١٤).

(٢) «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل»: (١٣١).

وفي بيان موقف أئمة السلف من نصوص الاستواء يقول **البيجوري**: «**إذَا وردَ في القرآنِ والسُّنَّةِ ما يُشعِرُ بإثباتِ الجهةِ والجِسميَّةِ أو الصُّورةِ أو الجوارحِ: اتفقَ أهلُ الحقِّ وغيرُهم ما عدا المُجسِّمَةِ والمُشبِّهَةِ علىٰ تأويلِها (...)**، - ثم ذكر أمثلة فقال: - **ومنه قولُه - تعالىٰ -: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، فالسَّلفُ يقولون: استواءٌ لا نعلمُه، والخلفُ يقولون: المرادُ به الاستيلاءُ والمُلكُ**»[١].

ومن علماء الأشاعرة من ينسب إلىٰ بعض السَّلف تأويل صفة الاستواء، وفي هذا يقول **الجويني**: «**ولا يبعدُ حملُ الاستواءِ علىٰ قصدِ الإلهِ إلىٰ أمرٍ في العرشِ، وهذا تأويلُ سفيانَ الثوريِّ**»[٢].

ونصوص ومقالات علماء الأشاعرة المتقدمين والمعاصرين في نسبة التفويض والتأويل لصفة الاستواء كثيرة جدًّا[٣].

*** منتهىٰ تصويرِ علماءِ الأشاعرةِ لمذهبِ أئمةِ السَّلفِ:**

وحاصلُ ما ينقله علماء الأشاعرة عن أئمة السلف في صفة الاستواء علىٰ العرش: هو أنَّهم كانوا يعتقدون أنَّ ظواهر نصوص الصفات - ومنها صفة الاستواء - تدلُّ علىٰ معانٍ باطلة لا يجوز نسبتها إلىٰ الله - تعالىٰ -؛ لأنَّها تقتضي التجسيمَ والتشبيهَ، ولهذا؛ فإنَّهم يحرمون الأخذ بما يدلُّ عليه

---

(١) «شرح جوهرة التوحيد»: (١٥٧).

(٢) «الإرشاد»: (٥٩).

(٣) وقد اعتمدوا في تصحيح نسبة التفويض أئمة السلف إلىٰ مقالات متعددة جاءت عنهم، ومن أشهرها: مقالة الإمام مالك، وسيأتي في بحوث قادمة الكشف عما في اعتمادهم ذلك من الخطأ والخلل المنهجي.

ظاهرها، ويُفوضون معناها إلىٰ الله، ويُوجبون الإمساك عن البحث في المراد منها، ويلتزمون السكوت عن الخوض فيها، ويعدون كلَّ مَن بحث فيها، أو حدَّد المقصود منها بما يدلُّ عليه ظاهرُها المتبادر منحرفًا عن الجادة، وسالكًا سُبل التشبيه والتجسيم.

*** حقيقة موقف أئمة السلف من صفة الاستواء ونصوصها:**

قبل أن نُصدرَ الحُكمَ بالصحة والخطأ علىٰ ما ينقُله علماء الأشاعرة عن أئمة السلف في صفة الاستواء، وما يصورون به موقفهم من نصوصها لا بُدَّ من استعراض ما نُقل إلينا عنهم، وما وصل إلينا من مقالاتهم ومواقفهم.

ولا بُدَّ من التأكيد - أوّلًا - علىٰ أنَّ أئمة السلف المتقدمين قد اهتموا بصفة الاستواء اهتمامًا خاصًا؛ لكونها من أكثر وأول الصفات التي أظهر الجهمية فيها الانحراف والتعطيل، ولأجل هذا كَثُرَ كلامُ السلف فيها جدًّا، حتىٰ إنَّ عددًا من العلماء أفردوا مؤلفات خاصة في جمع مقالاتهم حول هذه الصفة[1]، وهذا يساعدنا بشكل كبير جدًّا علىٰ تبيُّن حقيقة موقفهم من هذه الصفة ومن سائر الصفات الإلهية.

ونحن إذا رجعنا إلىٰ ذلك الكمِّ الكبير الذي وصل إلينا عن السلف في هذه الصفة نجده يدلُّ بوضوح لا خفاء فيه علىٰ نقيض ما ينسبه إليهم علماء الأشاعرة من التفويض، وترك البحث في معناه، والتزام السكوت عن تحديد مدلولها اللغوي والشرعي، ويدلُّ علىٰ أنَّهم كانوا يأخذون بما يدلُّ عليه ظاهرها، ويسلمون به وينافحون عنه.

---

(١) كالذهبي في كتابيه: «العلو»، و«العرش»، وابن عبد الهادي في كتابه: «الكلام علىٰ مسألة الاستواء علىٰ العرش»، وغيرهما.

* ويمكن إثبات ذلك بطرق متعددة سنعرض منها أربع طرق، وهي:

* **الطريقُ الأوَّلُ**: «تفسير أئمة السلف لمعنىٰ الاستواء، وحمله علىٰ الحقيقة اللغوية».

فقد جاءت روايات كثيرة عن عدد كبير من السلف فسروا فيها «صفة الاستواء» بناءً علىٰ معناها في اللغة، ودخلوا في بيان مدلولها، وأعلنوا فيها التزامهم به ووجوب الأخذ بما يقتضيه من معانٍ.

وقد تنوعت المعاني التي نقلت عنهم في صفة الاستواء علىٰ العرش، وممَّا نقل عنهم أنَّهم فسروها بالعُلُوِّ، والارتفاع، والصُعود، والقعود، والاستقرار.

فقد روىٰ البيهقي وغيرُه، عن الفراء أنَّه قال: «قال ابنُ عبَّاسٍ: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ»، أَيْ: صَعَدَ»[1].

وفي رواية أخرىٰ أنَّ ابن عباس فسَّر الاستواء بالقعود[2].

وروىٰ البخاريُّ تعليقًا علىٰ أبي العالية أنَّه قال: «استوىٰ إلىٰ السماء»: ارتفعَ، وروىٰ عن مجاهد أنَّه قال: «استوىٰ»: عَلَا علىٰ العرشِ[3].

وروىٰ ابنُ جريرٍ الطبريُّ، عن الربيعِ ابنِ أنسٍ: «﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾، يقول: ارْتَفَعَ إِلَىٰ السَّمَاءِ»[4].

---

(١) «الأسماء والصفات»: (٢/ ٣١٠).

(٢) نقله ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية» عن تفسير السدي: (٢٥١).

(٣) «صحيح البخاري»: (٩/ ٥١).

(٤) «تفسير الطبري»: (١/ ٤٢٩).

وقد كان كثير من السلف يُعد قوله - تعالىٰ - في سورة البقرة: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] من الآيات الدالة علىٰ صفة العلو الذاتي لله تعالىٰ.

وروىٰ **اللالكائي**، عن بشر بن عمر أنَّه قال: «**سمعتُ غيرَ واحدٍ من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: ارْتَفَعَ**»[١].

وروىٰ **اللالكائي** وغيرُه عن نفطويه، قال: «**حدثني أبو سليمان داودُ بنُ عليٍّ قال: كُنَّا عند ابنِ الاعرابيِّ، فأتاه رجلٌ، فقال له: «ما معنىٰ قولِ اللهِ ﷻ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾؟»، فقال: «هو علىٰ عرشِه كما أخبرَ ﷻ»، فقال: «يا أبا عبدَ اللهِ، ليس هذا معناهُ، إنَّما معناهُ استولَىٰ»، قال: «اسكُتْ، ما أنت وهذا، لا يُقال: استولىٰ علىٰ الشيءِ إلَّا أن يكونَ له مضادٌّ، فإذا غلبَ أحدُهما قِيلَ استولىٰ**»[٢].

فقد أقرَّ ابنُ الأعرابي صحةَ السؤال عن المعنىٰ، وأجاب عليه، ولو كان مذهبه التفويض؛ لأنكر أصلَ السؤالِ، ثم إنَّ إنكاره علىٰ تعقيب السائل كان لأجل أنَّه حدَّد معنًىٰ خاطئًا للاستواءِ، وليس لأنَّه بحث في أصل المعني.

وقال الإمام المفسر **أبو الفتوح سليم ابن أيوب الرازي** في تفسير، في قوله - تعالىٰ -: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾: «**قال أبو عُبيدة: عَلا، وقال غيرُه: استقرَّ**»[٣]، وقال **البغويُّ**: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: **قَالَ الكلبيُّ**

---

(١) «شرح اعتقاد اهل السنة والجماعة»: (٣/ ٣٩٧).

(٢) «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»: (٣/ ٤٤٢).

(٣) نقله عنه الذهبي في «العلو»، رقم: (٥٢٨).

ومقاتلٌ: استقرَّ، وقال أبو عبيدة: صعدَ»[1].

وهذا الاختلاف بين أئمة التفسير واللغة يدلُّ علىٰ أنَّ السَّلف كانوا يبحثون في معنىٰ الاستواء، ولم يكونوا يُفوِّضون المعنىٰ ويسكتون عنه.

وروىٰ اللالكائي، عن أبي العباس ثعلب أنَّه قال: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾: «عَلَا»، ثم قال: «هَذَا الذي يُعرفُ من كلامِ العربِ»[2].

وقال الأخفشُ في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، «أيْ: عَلَا، يُقال: استويتُ فوقَ الدابةِ، وعلىٰ ظهرِ البيتِ، أيْ علوتُهُ»[3].

وقال الإمام القصاب في تفسيرِه: «قوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ حُجَّةٌ علىٰ الجهميةِ؛ لأنَّ الاستواءَ في هذا الموضعِ هو الاستقرارُ، فقوله: ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾، أيِ: اسْتَقَرَّ عَلَيْهِ»[4].

وينقل ابن تيمية، عن ابن المبارك وغيره أنَّهم فسروا الاستواء بالاستقرار، فيقول: «وقال ابنُ المُباركِ ومَن تابعَهُ من أهل العلمِ - وهم كثيرٌ -: إنَّ معنىٰ استوىٰ علىٰ العرشِ: أيِ: استقرَّ، وهذا قول القتيبيُّ»[5].

وقال المُزَنِيُّ -إمام الشافعية في وقته- في وصف الله -تعالىٰ-: «السميعُ، البصيرُ، العليمُ، الخبيرُ، الرفيعُ، عالٍ علىٰ عرشِه، وهو دانٍ بعلمِه»[6].

---

(١) «معالم التنزيل»: (٣/ ٢٣٥).

(٢) «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»: (٢/ ٣٩٩).

(٣) «تهذيب اللغة»، الأزهري: (١٣/ ١٢٥).

(٤) «نكت القرآن»: (٤٢٦).

(٥) «مجموع الفتاوىٰ»: (٥/ ٥١٩).

(٦) نقله ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية»: (١٦٦).

وقال ابنُ قتيبة في سياق إنكاره على الجهمية: «وكيفَ يسوغُ لأحدٍ أن يقولَ إنَّه بكُلِّ مكانٍ على الحُلولِ مع قولِه: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾، أي: استقرَّ، كما قال: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ﴾، أي: اسْتقْرَرْتَ»[1].

وأما ابن جرير الطبري؛ فإنَّه فسر جميع المواطن التي جاء فيها ذكر الاستواء على العرش بأنَّه العلو والارتفاع[2].

وقال ابن عبد البر في سياق تفسيره لصفة الاستواء: «الاستواءُ: الاستقرارُ في العُلُوِّ، وبهذا خاطبنا اللهُ ﷻ، وقال: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ﴾ ...»[3]، ثم ساق بعض النقول عن أئمة اللغة وغيرهم، وابنُ عبد البر في كلامِه السابق يُقرر قاعدة كُلِّيَّةً قام عليها مذهب أئمة السَّلف، وهي أنَّ الله خاطبنا بما نعرفُ في لغة العرب، فلا بُدَّ من فَهْمِ كلامِه بناءً على ما تقتضيه تلك اللغة.

وقد أكَّد القرطبيُّ - صاحب التفسير - على أنَّ أئمة السلف كانوا يعتقدون أنَّ الاستواء صفةٌ حقيقيَّةٌ، فقال: «ولم يُنكرْ أحدٌ مِنَ السَّلفِ الصالحِ أنَّه استوىٰ على عرشِه حقيقةً، وخصَّ العرشَ بذلك؛ لأنَّه أعظمُ مخلوقاتِه، وإنَّما جهلوا كيفيَّة الاستواءِ؛ فإنَّه لا تُعلم حقيقتُهُ»[4]، وقال أبو بكر ابن موهب المالكي شارح رسالة ابن أبي زيد في تلخيص معتقد أئمة السَّلفِ: «أقرُّوا بصفةِ الاستواءِ على عرشِه، وأنَّه على الحقيقةِ لا على المجازِ»[5].

---

(١) «تأويل مختلف الحديث»: (٢٧١).

(٢) انظر مثلًا: (١٦/ ٣٢٥).

(٣) «التمهيد»: (٧/ ١٣١).

(٤) «أحكام القرآن»: (٧/ ٢١٩).

(٥) نقله ابن القيم في «اجتماع الجيوش»: (١٨٩).

هذه بعضُ التفسيراتِ المُتنوعةِ التي وردت عن أئمةِ السلفِ في تفسيرِ صفة الاستواء علىٰ العرش، وهناك غيرُها ممَّا لم يُنقلْ، وتوارُد ذلك العدد من المقالات عن الأئمة والعلماء يدلُّ علىٰ أنَّ الدخول في تفسير صفة الاستواء ليس قضيَّةً خفيَّةً في عهد السلف، وإنَّما هو قضيَّةٌ مشهورةٌ ومنقولةٌ ومتداولةٌ باستفاضة ظاهرة.

ونَقْلُ أئمةِ السُّنةِ لتلك التفسيرات، وروايتُهم لها دليلٌ علىٰ قبولهم ورضاهم بها، ولو كان تفسير الاستواء بتلك المعاني أمرًا مُنكرًا؛ لبادرَ أئمة السلف إلىٰ إعلان النكير عليه، كما فعلوا مع تفسير الجهمية للاستواء بالاستيلاء، فكون أئمة السلف يتركون الإنكار علىٰ ذلك، بل ويبادرون إلىٰ نقلها وروايتها دليل علىٰ أنَّ مبدأ تفسير نصوص الصفات مقبول لديهم، وأنَّه من صميم منهجهم.

ومع ذلك: فلا بُدَّ من التأكيد علىٰ أنَّ بعض علماء أهل السُّنة خطَّأ بعض تلك التفسيرات، ولكن ليس المقصودُ من هذا البحث تحريرَ القول في معاني الاستواء المنقولة عن السلف، ولا تفصيل القول فيها، وإنَّما المقصود منها إثبات أنَّ السَّلف لم يسكتوا عن نصوص الاستواء، ولم ينهوا عن الدخول في بحث معناها، ولم يكونوا مُفوِّضةً لمعانيها، كما يصور علماء الأشاعرة، بل كانوا علىٰ النقيض من ذلك.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ تلك التفسيرات مناقضةٌ للتفويض: أنَّ علماء الأشاعرة أنفسهم حكموا علىٰ ما ورد عن السَّلف من تفسير صفة الاستواء بأنَّه تشبيهٌ وتجسيمٌ، فقد حكم الرازي باستحالةِ تفسير الاستواء في حقِّ اللهِ بالاستقرارِ والعُلُوِّ والجلوسِ، وفي هذا يقول: «لا يُمكنُ حملُ قولِهِ: ﴿ثُمَّ

﴿ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ علىٰ الجلوسِ والاستقرارِ وشغلِ المكانِ والحيِّزِ»[1]، وفي سياق حديثه عن مقتضيات مذهب التفويض ذكر منها: أنَّه لا يجوزُ تبديل لفظ من الألفاظ المتشابهة بلفظٍ آخر، «وأنَّه يجبُ الاحترازُ عن التصريفِ فيها، فإذا وردَ قولُنا «استوىٰ»، فلا ينبغي أن نقولَ: إنَّه مستوٍ؛ لما ثبتَ في البيانِ أنَّ اسمَ الفاعلِ يدلُّ علىٰ كونِ المشتقِ منه متمكنًا ثبتًّا مستقرًّا»[2]، فإذا كان الأمر كذلك؛ فيكف يكون السلف مفوضةً وهم قد فسَّروا لفظ الاستواء بألفاظ متعددة وتصرفوا في اللفظ بطرق مختلفة؟!!

وقال ابن جماعة: «قولُه - تعالىٰ -: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ﴾ يتعيَّنُ فيه معنىٰ الاستيلاءِ والقهرِ، لا القعودِ والاستقرارِ؛ إذ لو كان وجودُه - تعالىٰ - مكانيًّا أو زمانيًّا؛ لَلَزِمَ قدمُ الزمانِ والمكانِ»[3].

وأمَّا الآمدي؛ فإنَّه بعد أن ذكر قول من جعل مستنده في إثبات الصفات النصوص الشرعية وسرد عددًا منها، فقال: «وفي الاستواءِ قولُهُ - تعالىٰ -: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾، وإلىٰ غيرِها ذلك من الآياتِ، واعلمْ أنَّ هذه الظواهرَ - وإنْ وقعَ الاغترارُ بها بحيثُ يُقالُ بمدلولِها اللغويِّ، والعرفِ الاصطلاحيِّ -، فذلك لا محالةَ انخراطٌ في سلكِ التجسيمِ ودخولٌ في طرفِ دائرةِ التشبيهِ»[4]، وقال أبو العباس القرطبي في سياق حديثه عن مذاهب الأمة في الصفات الإلهية: «وقالَ بعضُهم: نقرؤُها ونفسِّرها علىٰ ما يحتملُه

---

(١) «التفسير الكبير»: (٥/ ٢٦٩).

(٢) «أساس التقديس»: (٢٣٣).

(٣) «إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل»: (١٣٢).

(٤) «غاية المرام علم الكلام»: (١٣٧، ١٣٨).

ظاهرُ اللغة، وهذا قولُ المُشبِّهَةِ»[1].

وأمَّا ابن جهبل؛ فإنَّه وصف كلَّ مَن فسر الاستواء بالفوقية والاستقرار والجلوس بأنَّه مشبه مجسم خارج عن السنة[2].

وقال ابن التلمساني: «ذهبتِ الحشويَّةُ والكراميَّةُ إلىٰ أنَّ الباري - تعالىٰ - مختصٌ بجهةِ فوقَ. . . والحشويَّةُ حملتِ الاستواءَ علىٰ ظاهرِه، وامتنعتْ عنِ التأويلِ»[3].

وذكر السبكي - الأب - أنَّ الاستواء في اللغة له معنيان، وقال بعد أن ذكر المعني الأول: «والمعنىٰ الثاني للاستواء في اللغة: الجلوسُ والقعودُ، ومعناه مفهومٌ من صفاتِ الأجسامِ، لا يُعقل منه في اللغةِ غير ذلك، واللهُ مُنَزَّهٌ عنها»[4]، وقال السبكي بعد أن ذكر استعمال ابن القيم للألفاظ التي استعملها أئمة السلف، كالقول بأنَّ الله فوق السماء، وأنَّه بائنٌ من خلقه، وأنَّه فوق العرش، وأنَّ القدمين فوق الكرسي، وأنَّ النبيَّ ﷺ يعقدُه اللهُ معه علىٰ العرش، قال: «وهكذا أكثرُ ما ذكرَهُ لم يجئْ لفظُهُ في قرآنٍ ولا سُنَّةٍ، بل هو زيادةٌ قد كَذَبَ فيها علىٰ اللهِ وعلىٰ رسولِه ﷺ، وفَهِمَهَا علىٰ الحقِّ، ونسبَ إلىٰ علماءِ المسلمين البرآءِ من السوءِ كُلَّ قبيحٍ»[5]، مع أنَّ ابن القيم لم يذكر شيئًا من ذلك إلَّا نقلًا عن أئمة السلف!!

---

(١) «أحكام القرآن»: (١/ ٢٥٤).

(٢) انظر «طبقات الشافعية»، تاج الدين السبكي: (٩/ ٣٥).

(٣) «شرح معالم أصول الدين»: (٢٠٩).

(٤) «السيف الصقيل»: (٧٧).

(٥) «المرجع السابق»: (٥٣ - ٥٤).

وقال الحصني الدمشقي: «مَنْ جعلَ الاستواءَ بمعنىٰ الاستقرارِ والتمكنِ؛ فقد ساوىٰ بينَه وبينَ خلقِهِ»[1].

وحين شرع ابنُ خُلدون في شرحِ منهج أبي الحسن الأشعري وأتباعه قال: «وأمَّا لفظُ الاستواءِ والمجيءِ والوجهِ واليدينِ والعينينِ وأمثالِ ذلك، فعدلُوا عن حقائقِها اللغويَّةِ؛ لما فيها من إيهامِ النقصِ بالتشبيهِ»[2].

وقال الكوثري: «الاستواءُ لم يُذكرْ في تلك الآياتِ إلَّا بصيغةِ الفعلِ المقرونِ بأداةِ التراخي. . .، ومن قال: إنَّه مُستوٍ نطقَ بما لم يأذنْ به اللهُ كائنًا مَن كان، ومَن زاد وقال: استوىٰ بذاتِه بمعنىٰ استقرَّ، فهو عابدُ وثنٍ خياليٍّ، إن لم يكن عاميًّا»[3].

وقد اعترض علماءُ الأشاعرة علىٰ ابن تيمية في مواطن متعددة في العقيدة الواسطية، ومنها: أنَّ بعضَهم قال: نُقِرُّ باللفظِ القرآنيِّ كما هو، ولا نقولُ اللهُ علىٰ العرشِ استوىٰ، ولا نقولُ مُستوٍ، بحيث يُقال اللفظُ بعينه، ولا يُبدَّلُ بلفظٍ يرادفُه ولا يُفهم منه معنىٰ، وقالوا لابن تيمية: «قولُك حقٌّ علىٰ حقيقتِه، الحقيقةُ هي المعنىٰ اللغويِّ، ولا يُفهم من الحقيقة اللغويةِ إلَّا استواءُ الأجسامِ وفوقيتُها، ولم تضع العربُ ذلك إلَّا لها، فإثباتُ الحقيقة هو محضُ التجسيمِ»[4].

وهذه المقالات والمواقف من علماء الأشاعرة تدلُّ علىٰ أنَّ إثبات

---

(١) «دفع شبه من شبه وتمرد»: (٢٠).

(٢) «المقدمة» - ت/ علي وافي -: (١٠٨٨).

(٣) «السيف الصقيل» - حاشية -: (٩٩).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»: (٣/ ١٧٨).

المعاني اللغوية للاستواء وذكر مفرادفاتها في اللغة والتصرف في اللفظ -وكل ذلك وارد عن أئمة السلف- يُعد أمرًا مناقضًا للتفويض، ولهذا حكموا عليه بالتشبيه والتجسيم.

ونتيجة هذا التقرير تؤكد أنَّ ما ينقله علماء المذهب الأشعري عن أئمة السلف من أنَّهم كانوا يفوضون فيها المعنىٰ، ولا يبحثون عنه، وينهون عن السؤال عنه والحديث فيه، غيرٌ صحيح، بل هو متناقض مع حالهم تمام التناقض.

*** الطريق الثاني: «استعمال أئمة السلف لما يدلُّ علىٰ أنهم يثبتون استواءً ذاتيًّا حقيقيًّا».**

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ أئمة السلف لم يكونوا مفوضة في صفة الاستواء، ولم يمنعوا من الدخول في معناها ومدلولها، وأنَّهم كانوا يعتقدونها صفة حقيقة قائمة بذات الله، وأنَّها تعني العلو والارتفاع الحقيقي علىٰ العرش = أنَّهم كانوا يُؤكِّدون كثيرًا أنَّ استواء الله علىٰ عرش يكون بذاته وبنفسه، وأنَّه في استوائه علىٰ العرش بائنٌ من خلقه، فهذه التقييدات والتوضيحات تدلُّ علىٰ أنَّهم يؤمنون بأنَّ استواء الله علىٰ عرشه استواء حقيقي ذاتي.

ومقالات أئمة السلف التي استعملوا فيها تلك الألفاظ كثيرة جدًّا، وقد وردت عن أكثر من عشرين منهم نصًّا، ومن ذلك:

- ما رواه ابنُ أبىٰ حاتمٍ أنَّ هشام بن عبيد الله الرازي صاحب محمد بن الحسن - قاضي الري - حبس رجلًا في التجهُّم، فتاب، فجيء به إلىٰ هشام ليطلقه، فقال: الحمدُ للهِ علىٰ التوبةِ، فامتحنَهُ هشامٌ، فقال: «**أتشهدُ أنَّ اللهَ علىٰ عرشِه بائنٌ من خلقِهِ؟**»، فقال: «**أَشْهَدُ أَنَّ اللهَ عَلَىٰ عَرْشِهِ، وَلَا أَدْرِي مَا**

بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ». فقالَ: «رُدُّوهُ إلىٰ الحبسِ؛ فإنَّه لم يتبْ»[1].

- ورویٰ عن يحيىٰ بن معاذ أنَّه قال: «إنَّ الله علىٰ العرشِ بائنٌ من الخلقِ، وقد أحاطَ بكُلِّ شيءٍ علمًا»[2].

- ورویٰ عن عبد الله بن أبي جعفر الرازي أنَّه كان يضربُ قرابة له بالنعلِ علىٰ رأسه يرمي برأي جهم، ويقول: «لَا، حَتَّىٰ تَقُولَ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ»[3].

- وعن علي بن الحسن ابن شقيق، عن ابن المبارك قال: «قِيلَ له كيفَ نعرفُ ربَّنا؟!»، قال: «بأنَّه فوقَ السماءِ السابعةِ علىٰ العرشِ بائنٌ من خلقِه»[4].

- ويقول ابن أبي شيبة: «توفَّرت الأخبارُ علىٰ أنَّ اللهَ - تعالىٰ - خلقَ العرشَ، فاستوىٰ عليه بذاتِه، ثم خلقَ الأرضَ والسمواتِ، فصار من الأرضِ إلىٰ السماءِ، ومن السماءِ إلىٰ العرشِ، فهو فوقَ السمواتِ وفوقَ العرشِ بذاتِه»[5]

- وقال يوسف بن موسىٰ القطان: قِيلَ لأبي عبدِ الله: «اللهُ فوقَ السماءِ السابعةِ علىٰ عرشِه، بائنٌ من خلقِه، وعلمُه وقدرتُه بكُلِّ مكانٍ؟!!»، قال: «نعم»[6].

---

(١) نقله عنه ابن القيم في «اجتماع الجيوش الإسلامية»: (١٤٠).
(٢) نقله الذهبي في «العلو»: (١٣٩).
(٣) نقله الذهبي في «العرش»: (٢٣٩).
(٤) أخرجه الدارمي في «الرد علىٰ الجهمية»: (٤٧).
(٥) «كتاب العرش»، لابن أبي شيبة: (٢٩١).
(٦) أورده ابن بطة في «الإبانة» (تتمة الرد علىٰ الجهمية)، رقم: (١١٥).

- وقال الدارمي: «الآثارُ التي جاءت عن رسولِ اللهِ في نزولِ الربِّ -تباركَ وتعالىٰ- تدلُّ علىٰ أنَّ الله ﷻ فوقَ السمواتِ علىٰ عرشِه بائنٌ من خلقِه»[1].

- وقال ابن خزيمة: «مَن لم يُقِرَّ أنَّ اللهَ علىٰ عرشِه، استوىٰ فوقَ سبعِ سمواتِه، بائنٌ من خلقِه، فهو كافرٌ يُستتابُ، فإنْ تابَ؛ وإلَّا ضُربت عنقُه»[2].

- وأما أبو القاسم الطبراني؛ فإنَّه عقد بابًا خاصًا في كتابه «السنة»، قال فيه: «بابٌ: مَا جاءَ في استواءِ اللهِ علىٰ عرشِه، وأنَّه بائنٌ من خلقِه»[3].

- وقال ابن أبي زيد المالكي في رسالته الشهيرة: «وأنَّه فوقَ عرشِه المجيدِ بذاتِه، وعلمُه في كُلِّ مكانٍ»[4].

- واستعمالُ هذه الألفاظ مشتهر جدًّا عند أئمة السلف، حتىٰ قال أبو نصر السجزي: «وأئمتُنا: الثوريُّ، ومالكٌ، وابنُ عُيينةَ، وحمادُ ابنُ سلمةَ، وحمادُ بنُ زيدٍ، وعبدُ اللهِ بنُ المباركِ، وفُضيلُ بنُ عياضٍ، وأحمدُ، وإسحاقُ مُتَّفِقُونَ علىٰ أنَّ اللهَ فوقَ عرشِه بذاتِه، وأنَّ علمَه بكُلِّ مكانٍ»[5].

بل إنَّ بعض أئمة أهل السُّنة نقلَ إجماع أئمة السَّلف علىٰ استعمال هذه الألفاظ، فقد قال عبد الرحمن ابن أبي حاتم: «سألتُ أبا حاتمٍ وأبا زُرعَةَ الرَّازِيَّيْنِ - رحمهما اللهُ - عن مذاهبِ أهل السُّنة في أصولِ الدينِ، فقالَا:

---

(١) «الرد علىٰ الجهمية»: (٧٣).
(٢) نقله الذهبي في «العرش»: (٢٧٧).
(٣) نقله الذهبي في «العرش»: (٣١٦).
(٤) «رسالة ابن أبي زيد»: (٤).
(٥) نقله الذهبي في «العرش»: (٣٤١).

أدركنَا العلماءَ في جميعِ الأمصارِ: حجازًا، وعراقًا، ومصرًا،وشامًا، ويمنًا، وكان من مذهبهم: أنَّ اللهَ علىٰ عرشِه بائنٌ من خلقِه، كما وصفَ نفسَه بلا كيفٍ، أحاطَ بكُلِّ شيءٍ علمًا»[1]، وقال أبو عمرو الطلمنكي: «أجمعَ المسلمون من أهل السُّنة علىٰ أنَّ اللهَ استوىٰ علىٰ العرشِ بذاتِه»[2].

والغريبُ حقًّا أنَّه مع تلك الكثرة والاستفاضة والإجماع المنقول يُنكر ابنُ الجوزيُّ استعمال السَّلف للفظ «بذاته»، حيث يقول: «**ولم يقُل السلفُ: تلاوةٌ ومتلوٌّ، وقراءةٌ ومقروءٌ، ولا قالوا: استوىٰ علىٰ العرشِ بذاتِه، ولا قالوا: ينزلُ بذاتِه، بل أطلقوا ما وردَ من غيرِ زيادةٍ**»[3].

وتلك التصريحات المستفيضة من أئمة السلف تدلُّ علىٰ أنَّهم كانوا مدركين لمعنىٰ الاستواء في حق الله - تعالىٰ -، فقد كانوا يقصدون بها تأكيد المعنىٰ الحقيقي الذاتي للاستواء، وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك أنَّ أئمة السلف إنَّما استعملوا تلك الألفاظ - مع عدم ورودها في نصوص الشريعة - من أجل الردِّ علىٰ الجمهية الذين يقولون إنَّ الله بذاته في كُلِّ مكان، فعبَّروا بتلك الألفاظ؛ ليكشفوا عن حقيقة إيمانهم المناقض لما تقول به الجهمية في صفة العلو والاستواء.

فتلك الألفاظُ - إذن - دالَّةٌ بالضرورةِ علىٰ أنَّ أئمة السلف لم يكونوا مفوضة، ولم يكن حالهم هو السكوت وترك البحث في معنىٰ الاستواء.

وممَّا يدلُّ علىٰ ذلك ويؤكده أنَّ عددًا من علماء الأشاعرة عدوا استعمال

---

(١) أخرجه اللالكائي في «شرح اعتقاد أهل السنة والجماعة»، رقم: (٣٢١).

(٢) نقله ابن تيمية في «درء التعارض»: (٢/ ٣٥)، والذهبي في «العلو»: (٢٦٤).

(٣) «صيد الخاطر»: (٢٣).

تلك الألفاظ تشبيهًا وتجسيمًا، فقد قال ابن الجوزي: «وقد حملَ قومٌ من المتأخرين هذه الصفةَ علىٰ مقتضَىٰ الحسِّ، فقالوا: «استوىٰ علىٰ العرشِ بذاتِه»، وهذه زيادةٌ لم ينقُلُوها، وإنَّما فَهِموها من إحساسِهم»[١]، وقال ابن جماعة: «فمَن جعلَ الاستواءَ في حقِّه - تعالىٰ - ما يُفهم من صفاتِ المحدثين، وقال: «استوىٰ بذاتِه»، أو قال: «استوىٰ حقيقة»، فقد ابتدعَ بهذه الزيادةِ»[٢]، وقال الحصني الدمشقي: «وزادَ بعضُهم استوىٰ علىٰ العرشِ بذاتِه، فزادَ هذه الزيادةَ، وهي جرأةٌ علىٰ اللهِ بما لم يقلْ»[٣].

فهذه المقالات إقرارٌ من علماء الأشاعرة بأنَّ من يستعمل تلك الألفاظ - التي توارد أئمة السلف علىٰ استعمالها - لا يكون مفوضًا أبدًا، فكيف ينسبون مع ذلك التفويض إلىٰ السلف؟!! أليس في ذلك تناقضًا ظاهرًا وبيِّنًا؟!!

ولا بد من التأكيد هنا علىٰ أنَّ بعض علماء أهل السُّنة والجماعة المتأخرين - كالإمام الذهبي - كان يفضل ترك استعمال لفظة: «بذاتِه وبائنٍ ونحوها»[٤]، ولكن سبب ذلك منحصر في عدم ورودها في النصِّ فقط، وليس له عَلاقة بقضية تفويض المعنىٰ كما يريد أن يصوره بعض الأشاعرة المعاصرين.

* الطريق الثالث: «تحدُّث السلف عن قضية الحدِّ لله نفيًا وإثباتًا».

---

(١) «دفع شبه التشبيه»: (٣٢).

(٢) «إيضاح الدليل»: (١٠٧).

(٣) «دفع شُبه مَن شَبَّه وتمرَّد»: (١٩).

(٤) انظر «كتاب العلو»: (١٢٩١)

تُعد قضية الموقف من إثبات الحدِّ لله من القضايا الدقيقة، وقد خاض فيها السلف بعد أن صرح الجهمية في زمنهم بإنكار الحدِّ لله، ويقصدون به إنكار صفة العلو الذاتي والاستواء، واستعمل أئمة السلف لفظ الحدِّ في قضية الاستواء والعلو والنزول، وقد اختلفت طرائقهم وأنظارهم في الموقف من الحدِّ إثباتًا ونفيًا، فمنهم مَن أثبت الحدَّ لله، ومنهم مَن نفاه، ومنهم مَن وردَّ عنه النفي والإثبات، فممن أثبت الحدَّ لله: **عبدُ اللهِ ابنُ المباركِ، وعبدُ اللهِ بنُ الزبيرِ الحميديُّ، وسعيدُ بنُ منصورٍ، والإمامُ أحمدُ بنُ حنبلٍ، وإسحاقُ بنُ رَاهُويَه، وحربُ بنُ إسماعيلَ الكرمانيُّ، وعثمانُ بنُ سعيدٍ الدارميُّ، وعبدُ اللهِ ابنُ الإمامِ أحمدَ**، وغيرُهم كثير[1].

وممَّن روي عنه إنكار الحد: **الإمامُ أحمدُ في رواية عنه، والإمامُ أبي حنيفةَ، وأبو نصرٍ السجزيُّ**، وغيرهم.

وهذا التنوع عنهم في الموقف من الحدِّ إثباتًا ونفيًا ليس اختلافًا حقيقيًّا، وإنَّما هو اختلاف تنوع بحسب المقصود من الحدِّ والمراد منه، فالحدُّ يطلق ويراد به عدة معانٍ، بعضُها صحيح وبعضُها باطل؛ فإن قُصد بالحدِّ الإحاطةُ بالشيءِ علمًا وإدراكًا؛ فهذا المعني باطلٌ في حق الله، وعليه يُحمل كلامُ مَن نفىٰ الحدَّ من السلف، وإن قصد بالحدِّ تميُّز الشيءِ عن غيره، وانفصاله عنه، وعدم اختلاطه به، فهو معنىٰ ثابت لله، وهو المقصود بصفة العلو والاستواء علىٰ العرش، وعليه يُحملُ كلامُ مَن أثبت الحدَّ لله من السلف، وفي تلخيص هذين المعنيين يقول ابن أبي العز: «**وِمَنَ المعلومِ أنَّ الحدَّ يُقال علىٰ ما**

---

(١) انظر في جمع أقوالهم «إثبات الحد لله وبأنه قاعد وجالس علىٰ العرش»، أبو القاسم الدشتي.

ينفصلُ به الشيءُ ويتميَّزُ به عن غيره، واللهُ - تعالىٰ - غيرُ حالٌّ في خلقِه، ولا قائمٍ بهم، بل هو القيومُ القائمُ بنفسِه، المقيمُ لمَا سواه، فالحدُّ بهذا المعنىٰ لا يجوزُ أن يكون فيه منازعةٌ في نفسِ الأمرِ أصلًا؛ فإنَّه ليس وراء نفيه إلَّا نفيُ وجودِ الربِّ ونفيُ حقيقته، وأمَّا الحدُّ بمعنىٰ العلمِ والقولِ، وهو أن يحدَّه العبادُ، فهذا مُنتفٍ بلا منازعةٍ بين أهل السُّنة»[١].

ودخول السلف في قضية الحدّ نفيًا وإثباتًا دليلٌ أكيد علىٰ أنَّهم لم يكونوا مفوضة في صفة الاستواء علىٰ العرش ولا غيرها؛ لأنَّ ذلك الدخول يدلُّ علىٰ أنَّهم تجاوزوا مجرد الوقوف علىٰ لفظ النص والسكوت عن البحث في معناه إلىٰ البحث في مقتضيات إدراك المعنىٰ وفهمه، ولأجل ذلك أمكنهم أن يتحدثوا في قضية الحد نفيًا وإثباتًا.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ إثبات الحدّ في صفة الاستواء مناقض للتفويض: أنَّ بعض علماء الأشاعرة بادر إلىٰ تأويل الروايات التي نُقلت عن السلف في هذه القضية، ولهذا؛ فإنَّ البيهقيَّ حين أورد قول ابن المبارك الذي جاء فيه إثباتُ الحدِّ؛ أوَّلَهُ بمعنًىٰ بعيدٍ جدًّا عن مدلول السياق، فقال: «إنَّما أرادَ عبدُ الله بالحدِّ حدَّ السمعِ، وهو أنَّ خبرَ الصادقِ وردَ بأنَّه علىٰ العرشِ استوىٰ، فهو علىٰ عرشِه كما أخبر، وقصد بذلك تكذيبَ الجهميَّةِ فيما زعموا أنَّه في كُلِّ مكانٍ»[٢]، وهذا التصرف من البيهقي يدلُّ علىٰ أنَّه مدركٌ بأنَّ ما روي عن أئمة السلف في إثبات الحدِّ لله يتناقض مع التفويض الذي ينسبه إليهم.

وحين تعرَّض الكوثري لكتاب «إثبات الحدِّ لله، وبأنَّه قاعدٌ وجالسٌ

(١) «شرح الطحاوية»: (١/ ٢٤٠).

(٢) «الأسماء والصفات»: (٢/ ٣٣٦).

علىٰ العرش»، الذي نقل فيه مؤلفه كلام أئمة السلف في إثبات الحدِّ لله، وفي صفة الاستواء علىٰ العرش»؛ ذمَّه ذمًّا شديدًا بحجة أنَّه قرَّر ما يُثبت التجسيمَ والتشبيه في حقِّ الله - تعالىٰ -، فكيف يكون أئمة السلف مع ذلك مفوضة في صفة الاستواء؟!!

*** الطريق الرابع: «موقف السلف من قضية إقعاد النبي عليه الصلاة والسلام علىٰ العرش».**

وردت أحاديث متعددة جاء فيها إثبات إقعاد الله - تعالىٰ - للنبي ﷺ معه علىٰ العرش، ولكن كل الأحاديث المرفوعة في هذه القضية موضوعة[1]، ومع ذلك: فقد صحَّ عن مجاهدٍ أنَّه قال في تفسير قوله -تعالىٰ-: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾ قال: **«يُجْلِسُهُ مَعَهُ عَلَىٰ الْعَرْشِ»**[2].

وقد أنكر الجهمية هذه الفضيلة للنبي ﷺ، فقام أبو بكر المروزي بتأليف كتاب جمع فيه فتاوىٰ أئمة السلف الذين أيدوا مجاهد في إثباته لتلك الفضيلة، وممَّن أفتاه في ذلك: **«أبو داود صاحب السُّنن، وعبدُ الله ابنُ الإمام أحمد، وإبراهيمُ الحربيُّ، ويحيىٰ بنُ أبي طالبٍ، وأبو جعفرٍ الدقيقيُّ، ومحمدُ بنُ إسماعيلَ السلميُّ الترمذيُّ، وعباسُ بنُ محمدٍ الدوريُّ، ومحمدُ بنُ بشرِ بنِ شريكِ بنِ عبدِ اللهِ النَّخَعِيُّ»**[3].

وأفتاه أيضًا: **«أبو قُلابةَ عبدُ الملكِ بنُ محمدٍ الرَّقَّاشِيُّ، وأبو بكر بنِ**

---

(١) انظر «درء التعارض»، ابن تيمية: (٥/ ٢٣٧)، و«العلو»، الذهبي (٧١٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»، رقم: (١١٦٩٨)، والآجري في «الشريعة»، رقم: (١١٠١، ١١٠٢)، وغيرهما كثير، وصححه عدد من الأئمة.

(٣) «العرش»، الذهبي: (٢١٨).

حمادٍ المقريُّ، وعليُّ بنُ داودَ القنطريُّ، ومحمدُ بنُ عِمرانَ الفارسيُّ الزاهدُ، وإسماعيلُ بنُ إبراهيمَ الهاشميُّ، ومحمدُ بنُ يونسَ البصريُّ، وأحمدُ بنُ أصرمَ المُزَنِيُّ، ومحمد بنُ عليٍّ، وأبو بكر بنُ صدقةَ، وعليُّ بنُ سهلٍ، والحسنُ بنُ الفضلِ، وهارونُ بنُ العباسِ الهاشميُّ، وأبو عبدِ اللهِ بنُ عبدِ النورِ، وإبراهيمُ الأصبهانيُّ».

وكذلك أفتىٰ من الأئمة قبل هذه الطبقة: «إسحاقُ بنُ رَاهُويَه، وأبو عُبيدٍ القاسمُ بنُ سلامٍ، ومحمدُ بنُ مُصعبٍ العابدُ، وبشرُ الحافي، وهارونُ بنُ معروفٍ»، وجماعةٌ غيرهم من أئمة الحديث والفقه يطول ذكرهم، اختصرت نصوص قولهم، لكنَّهم يقولون ما معناه: «إنَّ هذا الخبر يُسلَّم كما جاء، ولا يُعارض»، يعني: خبر مجاهد[1].

وليس المقصود من هذه الورقة تحقيق القول في هذه القضية، وإنَّما المقصود منها إثبات أنَّ عددًا كبيرًا من أئمة السلف المشهورين خاضوا في هذه القضية، وصرحوا بإثباتها والأخذ بها، وجعلوا ذلك فاصلًا بينهم وبين الجهمية، وهذا يدلُّ بالضرورة علىٰ أنَّهم لم يكونوا مفوضة في صفة الاستواء؛ إذ لو كانوا كذلك؛ لما خاضوا في هذه المسألة، ولما صرحوا بها؛ لأنَّ إثبات هذه الفضيلة للنبي ﷺ لا يُمكن أن يتصور إلَّا مع تصور معنىٰ الاستواء علىٰ العرش، والعقود عليه.

وممَّا يدلُّ علىٰ أنَّ هذا الإثبات مناقض للتفويض: أنَّ عددًا من أئمة المذهب الأشعري أنكروا قضية إقعاد الله للنبي ﷺ علىٰ العرش بحجة أنَّ

---

(١) «العرش»، الذهبي: (٢٦٥).

ذلك تشبيهًا وتجسيمًا[1]، وقد صرَّح ابنُ فورك بأنَّه لا يأخذ بأثر مجاهد، وأنَّه يجب تأويله علىٰ معنىٰ النصرة والتأييد[2].

وهذا إقرارٌ ضمنيٌّ من علماء الأشاعرة بأنَّ أولئك الأئمة من السلف لم يكونوا مفوضةً في صفة الاستواء علىٰ العرش، بل كانوا يستعملون ألفاظًا ظاهرة في الإثبات، وفي العلم بالمعنىٰ، ولهذا اضطروا إلىٰ تأويل ما جاء عنهم.

ولابد من التأكيد هنا بأنَّ من أهل السُّنة مَن أنكر قضية إقعادَ اللهِ للنبيِّ ﷺ علىٰ العرش، ولكن إنكاره راجع إلىٰ أنَّ هذه القضية لم تثبت في النصوص، وإلىٰ أنَّ ذلك مخالف للنصوص الصريحة الصحيحة في تفسير المقام المحمود[3]، وليس راجعًا إلىٰ أنَّ ذلك يقتضي التشبيه والتجسيم كما يقول علماء الأشاعرة.

فهذه الطرق الأربعة مفردة ومجتمعة تدلُّ دلالةً قويةً ظاهرةً علىٰ أنَّ أئمة السلف لم يكونوا مفوضةً في صفة الاستواء، وأنَّه لم يكن من منهجهم السكوت عن البحث في معاني النصوص الشرعية الواردة في تلك الصفات، ولا ترك الحديث عن مقتضياتها، وإنَّما كانوا علىٰ النقيض من ذلك، فقد فسروا صفة الاستواء، وحددوا معناها، وتكلموا في المراد منها، مع تأكيدهم علىٰ عدم إدراكهم لكفيتها، واستعملوا العبارات والمقالات الدالة علىٰ أنَّهم يؤمنون باستواء حقيقي ذاتي قائم بالله تعالىٰ.

---

(١) انظر «إيضاح الدليل»، ابن جماعة: (٢٧٨).

(٢) انظر «مشكل الحديث وبيانه»: (٣٣٩).

(٣) انظر «العلو»، الذهبي: (٧١٦)

ومجموع ما روي عنهم في صفة الاستواء يُعد بمثابة النص الظاهر الدالّ علىٰ عدم سلوكهم منهج التفويض، ويُعد بمثانة النص المحكم الذي يجب أن تحمل عليه المقالات المجملة التي رُويت عن بعض أئمة السلف.

ولكنَّ الغريب حقًّا: أنَّ علماء الأشاعرة قلبوا القضية، فجعلوا تلك العبارات المجملة هي الأصل المحكم، وأغفل بعضهم النظر عن تلك المقالات الدالة علىٰ الإثبات الحقيقي، وقام بعضُهم بتأويلها أو تكذيبها[1]!!

وما ثبت في صفة الاستواء؛ فإنَّه يثبت في كُلِّ الصفات الأخرىٰ، أمَّا علىٰ مذهب أهل السُّنة؛ فلأنَّهم يُقرِّرون بأنَّ باب الصفات واحد، وأنَّ القولَ في بعض الصفات كالقول في بعضٍ[2]، وأمَّا علىٰ مذهب علماء الأشاعرة؛ فلأنَّهم يؤكدون علىٰ أنَّه لا فرق بين بعض الصفات الخبرية وبين بعض، وأنَّه لا فرق بين الصفات التي تقتضي الجسميَّة وبين بعضٍ[3]، وصفةُ الاستواء علىٰ العرش من النوع الخبريِّ الذي يقتضي الجسميَّةَ عندهم.

وإذا قارن الباحثُ البصيرُ - المُلتزِمُ بقوانين العلم، والمُحترِمُ لقيمة المنهجية البحثية الصارمة - بين ما ينسبُه ابنُ تيمية ومَن عداه من أهل السُّنة المتأخرين والمعاصرين إلىٰ أئمة السلفِ، وبين ما ينسبُه إليهم علماء الأشاعرة: يُدركُ بقينٍ الفرقَ بين النسبتين، ويعلمُ علمًا يقينًا بأنَّ ما يذكره ابنُ تيمية وغيرُه من علماء أهل السُّنة هو المتوافق مع ما كان عليه أئمة السلف

(١) وسيأتي في بحوث لاحقة مناقشة تلك المقالات والكشف عن الخطأ المنهجي في تعامل علماء الأشاعرة معها.

(٢) انظر «العقيدة التدمرية»، ابن تيمية: (٣١).

(٣) انظر «القول التمام بإثبات أن التفويض مذهبًا للسلف»: (١١٥).

والمتفق مع نصوصهم ومقالاتهم ومواقفهم، وأنَّ ما ينسبه إليهم علماء الأشاعرة متناقضٌ مع مقالاتهم الكثيرة والمتنوعة، ومتعارضٌ مع نصوصهم، حتىٰ اضطرهم ذلك إلىٰ التأويل لمقالات أئمة السلف أو التكذيب لما هو ثابت عنهم.

*** خاتمةٌ: ليس إلَّا واحد من خيارين:**

بعد تحليلِ مذهب أئمة السلف في صفة الاستواء، ودراسةِ ما ورد عنهم حولها، والتوصُّلِ إلىٰ أنَّهم لم يكونوا مفوضةً فيها، وأنَّهم كانوا عارفين بمعناها ومدلولها، وتأكيدِ ذلك بالطُّرُقِ المتعددةِ والنُّقولِ الكثيرةِ؛ فإنَّه ليس أمامَ علماءِ المذهبِ الأشعريِّ إلَّا واحدٌ من خيارين:

- إمَّا أن يتراجعوا عن قولهم في تفويضِ الصفاتِ وتأويلِها، ويأخذوا بما كان عليه أئمةُ السلف من الإثبات لمعاني الصفات الإلهية، وتفويض كيفيتها.

- وإمَّا أن يُبقوا علىٰ مذهبهم، ويتبرأوا من أئمة السلف، ويصفوهم بالتشبيهِ والتجسيمِ.

- وأما الخيار الثالثُ: وهو أن يبقوا علىٰ مذهبهم ويدَّعوا أنَّ أئمة السلف متفقون معهم فيما هم عليه من التفويض والتأويل للصفات الإلهية، فهو خيار متناقضٌ ومخالفٌ للنصوص القطعية الظاهرة الواردة عن أئمة السلف.



فلسفةُ الإعذارِ بالجهلِ والتأويلِ عند أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ

كان السبب الداعي لكتابة هذا المقال هو ما أثاره بعض الباحثين حين اعتقد أنَّ قاعدة الإعذار بالجهل تشمل سابَّ اللهِ ورسولِه، بناء علىٰ ما فهمه من قاعدة أهل السنة والجماعة في التفرق بين الفعل والفاعل، فكان لا بُدَّ من كتابة مقال تأصليٍّ يُقَرِّر فيه حقيقة الإعذار بالجهل عند أهل السُّنة وتشرح فيه فلسفته بشكل مختصر.

فممَّا لا شكَّ فيه أنَّ من الأصول الكبرىٰ التي يقوم عليها مذهب أهل السُّنة والجماعة في باب الأسماء والأحكام والتفكير: التفريق بين الفعل والفاعل، بحيث إنَّ حُكمَ الفعل لا ينطبق علىٰ فاعله مباشرةً وبمجرد الفعل، وإنَّما لا بُدَّ من توفُّرِ الشروطِ وانتفاءِ موانعَ.

وقد لخَّص ابنُ تيمية حقيقة هذا الأصل في مقولةٍ مُركزة قال فيها: **«نُصُوصُ «الْوَعِيدِ» الَّتِي فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَنُصُوصُ الْأَئِمَّةِ بِالتَّكْفِيرِ وَالتَّفْسِيقِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لَا يُسْتَلْزَمُ ثُبُوتُ مُوجَبِهَا فِي حَقِّ الْمُعَيَّنِ إلَّا إذَا وُجِدَتِ الشُّرُوطُ، وَانْتَفَتِ الْمَوَانِعُ، لَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، هَذَا فِي عَذَابِ الْآخِرَةِ؛ فَإِنَّ الْمُسْتَحِقَّ لِلْوَعِيدِ مِنْ عَذَابِ اللهِ وَلَعْنَتِهِ وَغَضَبِهِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ خَالِدٌ فِي النَّارِ أَوْ غَيْرُ خَالِدٍ وَأَسْمَاءُ هَذَا الضَّرْبِ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفِسْقِ**

يَدْخُلُ فِي هَذِهِ «الْقَاعِدَةِ»، سَوَاءٌ كَانَ بِسَبَبِ بِدْعَةٍ اعْتِقَادِيَّةٍ، أَوْ عِبَادِيَّةٍ، أَوْ بِسَبَبِ فُجُورٍ فِي الدُّنْيَا، وَهُوَ الْفِسْقُ بِالْأَعْمَالِ، فَأَمَّا أَحْكَامُ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ أَيْضًا..»[1].

ولكنَّ هذا الأصل ليس مسألة رياضية بحتة بحيث تطبق تطبيقًا رياضيًّا، وإنَّما هي قضية علمية عميقة مبنية علىٰ أصول نفسية وشرعية عديدة، وقد شرحت ذلك في كتابي «**إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي**».

* **وخلاصة تلك العملية: أن من يقع في المكفرات لا يخلو من حالين:**

الحالة الأول: ألَّا يكون منتسبًا إلىٰ الإسلام أصلًا، كاليهود والنصارىٰ، فمَن كان حالُه كذلك فهو كافر، سواءٌ كان عالمًا أو جاهلًا أو مُتأوِّلًا، فكل هؤلاء لا يعطون أحكام الإسلام في الدنيا، ويُعاملون بأحكام الكفار التي حددها الشرع المطهر، ولا يُقال فيهم: «إنَّهم معذورون بالجهل، فلا يحكم بكفرهم»؛ لأنَّ الشريعة بيَّنت أنَّه لا يُوجد في الناس إلَّا كافر أو مسلم، كما قال - تعالىٰ -: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾، فإذا لم يكن مُؤمنًا ولا مُسلمًا؛ فهو كافر بالضرورة، وكذلك بيَّنت أنَّ مَن اتَّخذَ غير الإسلام دينًا؛ فهو غير مقبول منه، كما قال - تعالىٰ -: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾، وكذلك: فأحكام الإسلام - مثله مثل جميع الملل والطوائف - لا تعطىٰ إلَّا لمن انتسب إليه، فكيف يُعطىٰ اليهودي أو النصراني أحكام الإسلام، ويُحكم بإسلامه لأنَّه جاهلٌ أو مُتأوِّلٌ وهو لم ينتسب إلىٰ الإسلام أصلًا؟!

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (١٠/ ٣٧٢).

هذا حكمه في الدنيا، أو حكمه في الآخرة، فمَن كان من اليهودي جاهلًا بالحقِّ ولم تبلغه نُبوَّةُ محمدٍ ﷺ أو بلغته مُشوهة، ففي مصيره يوم القيامة خلافٌ مطوَّلٌ، ومن أرجح الأقوال أنَّه يُمتحن يوم القيامة، فمَن أطاع دخلَ الجنةِ ومَن عصىٰ دخلَ النارِ، وأمَّا مَن عَلِمَ بنُبُوَّةِ النبيِّ وأَبَىٰ أن يتبعه؛ فهو خالد مخلد في النار.

الحالةُ الثانيةُ: أن يكون الواقعُ في المفكراتِ ممَّن ينتسب إلىٰ الإسلام، وثبت له وصفُ الإسلام، فالمكفراتُ التي وقع فيها منقسمة إلىٰ قسمين:

القسم الأول: المكفرات التي لا تتعلَّق بأصل الإقرار بعبودية الله، ولا بأصل الإقرار بنبوة الرسول ﷺ، وإنَّما هي راجعةٌ إلىٰ أفراد ما يتحقق به عبودية الله، وما يتحقق به الاتباع والرضىٰ بالنبي ﷺ، وهذا القسم كثيرًا ما يقع من جُهَّالِ المسلمين ومتأويلهم.

ومن أمثلة ذلك: إنكارُ بعض الصفات الإلهيَّةِ أو تأويلها، **ومن أمثلتها أيضًا**: الاستغاثةُ بالقبور، والتعلُّق بها، والذبحُ والنذرُ لها، فهذه الأفعال أمور كفرية شركية تُوجب الخروج من الإسلام، ولكنَّها لا تُناقض أصل الإقرار بوجوب إفراد الله العبودية، وإنَّما هي مُتعلِّقة بأفرادِ ما يتحقَّق به إفرادُ الله بالعبودية، فلو سألنا مَن يستغيثُ بالقبور هل تعلم أنَّه لا يجوز صرف العبادة لغير الله؟! لقال: نعم، ولكنَّه لا يعلم أنَّ ما فعله يدخل في دائرة الشرك، فهو لا يجهل أصل الإقرار بإفراد الله بالعبودية، وإنَّما يجهل فردًا من أفراد ما يدخل في ذلك الإقرار، ففعله كفرٌ بلا شكٍّ، ولكنَّه لا يكفر حتىٰ تُقام عليه الحجة، وتنتفي عنه الشبهة.

وفلسفةُ هذا الحكم تقوم علىٰ أنَّ ذلك العبد تعارض في حقه ظاهران:

أمَّا الأول: فهو الظاهر الذي يوجب له وصف الإسلام، وهو إقراره بالشهادتين واتخاذ الإسلام دينًا، وإعلان التصديق المطلق للنبي - عليه الصلاة والسلام - والالتزام بجملة أصول الدين وفروعه في الحياة.

وأما الظاهر الثاني: فهو وقوعه فيما يُناقض أصل دينه الذي أقرَّ به من الشرك الأكبر، أو غيره من المكفرات، وظهور ذلك منه.

وقد قدَّم أهل السُّنة الأخذ بالظاهر المثبت للإسلام علىٰ غيره، وهذا ما يفسر كثرة تحذير العلماء من الإقدام علىٰ تكفير المسلم من غير بينة تُوجب ذلك وبرهان قوي يدلُّ علىٰ انتفاء وصف الإسلام عن المعين.

ولكنَّ أهل السُّنة قرَّروا مع ذلك أنَّ هذا التقديم ليس علىٰ جهة الاستدامة، بحيث يغلق باب التكفير فلا يحكم بكفر كل من ثبت له عقد الإسلام، وإنَّما هو تقديم أوليٌّ يُمكن أن ينتقل عنه إذا وجدت أدلة وبيانات تُوجب ذلك، بحيث تثبت لنا أنَّ الظاهر الموجب للكفر هو المُقدَّم علىٰ الظاهر الموجب للإسلام.

ومن هنا جاء أهل السُّنة بقضية شروط التكفير وموانعه؛ فإنَّهم إنَّما جاؤوا بها حتىٰ يتمكَّنوا من الترجيح بين الأحوال المتعارضة في حكم المنتسب إلىٰ الإسلام إذا وقع في بعض المكفرات؛ ليحققوا العدل معه، ولو كان المعتبر عندهم الحكم بالظاهر من غير أيِّ قيد؛ لمَا جاؤوا بشروط التكفير وموانعه.

فمذهب أهل السُّنة والجماعة قائمٌ علىٰ مراعاة مقتضيات النصوص الشرعية مع مراعاة طبائع الأحوال البشرية، فلمَّا تعارض عندهم في المنتسب إلىٰ الإسلام ظاهران ذهبوا إلىٰ المرجحات، التي تُبيِّن حقيقة ما عليه العبد،

وتكشف حقيقة حاله، فإذا وجدنا أنَّ المعين إنَّما وقع في المكفر لأجل تكذيب طرأ عليه، أو عناد، أو جحود قام به، أو إعراض عن الحق، أو تكاسل عن الالتزام به، أو تهاون بشأنه؛ فهو كافر خارج عن ملة الإسلام، وإن كان فعله للمكفر راجعًا إلىٰ أنَّه لم يعلم بأنَّ ما فعله يُؤدِّي به إلىٰ الخروج من دينه؛ فإنَّه يبقىٰ علىٰ الأصل وهو ثبوت وصف الإسلام له، وهذا أمر يحصل كثيرًا من المسلمين؛ فإنَّ العبد المقر بالإسلام والمصدق بالنبي قد يكون مكذبًا أو منكرًا لأمور لا يعلم أنَّ الرسول قالها أو أخبر بها أو أمر بها، ولو علم ذلك لم يكذب ولم ينكر، بل خضع وأناب وامتثل(١).

القسم الثاني: مكفرات لا يعذر فيها بالجهل والتأويل، وهي المكفرات التي تتعلَّق بأصل الإقرار بالعبودية لله - تعالىٰ - أو بأصل الإقرار بنبوة محمد - عليه الصلاة والسلام -، كمثل الجهل المتعلق بوجوب إفراد الله بالعبادة أو بوجود التسليم بنبوة النبي ﷺ، فمن جهل أنَّه لا يجوز صرف العبادة لغير الله، أو مَن كان يعتقد أنَّه يجوز أن يعبد غير الله؛ فهو كافر، سواء كان جاهلًا أو مُتأوِّلًا؛ لأنَّ مَن كان حاله كذلك فجهله في الحقيقة مُتعلِّق بأصل الدين الذي يثبت به عقد الإسلام، وكذلك مَن لم يقرَّ بنبوة محمد - عليه الصلاة والسلام -؛ فهو كافر، سواءٌ كان جاهلًا أو مُتأوِّلًا.

ومن المكفرات التي لا يُعذر فيها بالجهل والتأويل: المكفرات المتعلقة بأصل الإيمان بتعظيم الله - تعالىٰ - وتعظيم نبيه، كمثل مَن يسبُّ الله أو يسبُّ نبيه ﷺ، أو يلقي القرآن في القاذورات، فمَن فعل ذلك؛ فهو كافرٌ، سواءٌ كان جاهلًا أو متأوِّلًا؛ لأنَّ مثل هذه الأمور مناقضة لأصل التعظيم

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٧/ ٢٣٧).

الذي يقوم عليه الإيمان، وتدلُّ دلالة ضرورية علىٰ انتفائه من القلب، فلا يتصور معها أن يكون الشخص مُسلمًا مُؤمنًا في الباطن، ولا نحتاج فيها أن نبحث عن شروط التفكير وموانعه في المعين؛ لأنَّ دلالة فعله دلالة ضرورية علىٰ انتفاء الإيمان من قلبه، ولا يجب علينا إلَّا شيء واحد فقط، وهو البحث فيما ما صدر منه هل يدخل في باب السب أم لا؟ فإن ثبت أنه سبٌّ واستخفافٌ؛ فإنَّ وصف الكفر ينطبق عليه من غير توقف.

وفي بيان هذا الحكم يقول ابن تيمية: «**إنَّ سبَّ اللهِ أو سبَّ رسولَه كفرٌ ظاهرًا و باطنًا، سواءٌ كان السابُّ يعتقد أن ذلك محرمٌ أو كان مُستحِلًّا له أو كان ذاهلًا عن اعتقادِه، هذا مذهبُ الفقهاءِ و سائرُ أهلِ السُّنَّةِ القائلين بأنَّ الإيمان قولٌ و عملٌ**»[1].

ونقل عن ابن رَاهُويَه - أحد أئمة الإسلام من الشافعية - أنَّه قال: «**وقد أجمعَ المسلمون أنَّ مَن سبَّ نبيًّا من أنبياءِ اللهِ أو سبَّ رسولَ الله - عليه الصلاةُ والسلامُ - أو دفعَ شيئًا ممَّا أنزلَ اللهُ أو قتلَ نبيًّا من أنبياءِ اللهِ أنَّه كافرٌ بذلك وإن كان مُقرًّا بما أنزل الله**»[2]

ويقول ابن تيمية في موطن آخر: «**السبُّ الصادرُ عن القلبِ يُوجِبُ الكفرَ ظاهرًا وباطنًا، هذا مذهبُ الفقهاءِ وغيرِهم من أهلِ السُّنةِ و الجماعةِ، خلافَ ما يقوله بعضُ الجهميةِ والمرجئةِ القائلين بأنَّ الإيمانَ هو المعرفةُ والقولُ بلا عملٍ من أعمالِ القلبِ مع أنَّه إنَّما ينافيه في الظاهرِ وقد يجامعُه في الباطنِ**»[3].

(١) «الصارم المسلول»: (٥١٣).

(٢) «المرجع السابق»، الإحالة نفسها.

(٣) «المرجع السابق»: (٣٧٥).

والأمر الغريب أنَّ بعض الباحثين ينقل نصوص ابن تيمية التي فيها التأكيد علىٰ ضرورة التفريق بين الفعل والفاعل؛ ليستدل علىٰ إعذار السابِّ لله ورسوله بالجهل أو بالتأويل، وأغفل نصوصه الأخرىٰ التي يذكر فيها أنَّ السابَّ لا يدخل في هذه القاعدة، والمنهجية العلمية تقتضي أن يجمع كلام ابن تيمية كله، ويستخرج مذهبه ورأيه من مجموعها، ونحن إذا فعلنا ذلك نجد أن قاعدة الإعذار بالجهل والتأويل لا تنطبق علىٰ السابِّ لله ورسوله؛ لأنَّ فعله ليس ممَّا يمكن أن يتصور فيه الجهل؛ لأنَّه مناقض لأجل التعظيم والرضىٰ بالله ربًّا وبالنبي رسولًا نبيًّا.

وقد اقتصرتُ كثيرًا علىٰ شرح مذهب أهل السُّنة في هذه القاعدة العظيمة، ولم أكثر من نقل النصوص والتقريرات والأدلة التي اعتمدوا عليها، طلبًا للاختصار، ولأنَّها قريبة جدًّا من القراء.



موقفُ الصحابةِ من معاوية ابن أبي سفيان

لعلَّ الصحابيَّ معاوية بن أبي سفيان ﵁ يُعَدُّ من أكثرِ الشخصيات الإسلامية التي دار حولها الجدلُ في التاريخ.

فقد اختلفت فيه المواقف، وقامت حول تقييم شخصيته معاركُ فكرية طاحنة، وزاغ فيه طرفان: طرفٌ غلا في حبه والانتصار له، وطرف غلا في بغضه وكرهه والتحذير منه، بل وصل إلىٰ الحكم عليه بالكفر والنفاق!!

وهذان الطرفان وُجِدَا مُنذ زمن مبكر في التاريخ الإسلامي، وفي وصف حالة الصراع بين هذين الطرفين يقول المؤرخ الذهبي في كلام هادئ ومتعقل: **«وَخَلَفَ مُعَاوِيَةَ خَلْقٌ كَثِيْرٌ يُحِبُّوْنَهُ وَيَتَغَالُوْنَ فِيْهِ، وَيُفَضِّلُوْنَهُ، إِمَّا قَدْ مَلَكَهُمْ بِالكَرَمِ وَالْحِلْمِ وَالعَطَاءِ، وَإِمَّا قَدْ وُلِدُوا فِي الشَّامِ عَلَىٰ حُبِّهِ، وَتَرَبَّىٰ أَوْلَادُهُمْ عَلَىٰ ذَلِكَ، وَفِيْهِمْ جَمَاعَةٌ يَسِيْرَةٌ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَعَدَدٌ كَثِيْرٌ مِنَ التَّابِعِيْنَ وَالْفُضَلَاءِ، وَحَارَبُوا مَعَهُ أَهْلَ الْعِرَاقِ، وَنَشَؤُوا عَلَىٰ النَّصْبِ - نَعُوْذُ بِاللهِ مِنَ الهَوَىٰ -، كمَا قَدْ نَشَأَ جَيْشُ عَلِيٍّ ﵁، وَرَعِيَّتُهُ - إِلَّا الخَوَارِجَ مِنْهُم - عَلَىٰ حُبِّهِ، وَالْقِيَامِ مَعَهُ، وَبُغْضِ مَنْ بَغَىٰ عَلَيْهِ، وَالتَّبَرِّي مِنْهُم، وَغَلَا خَلْقٌ مِنْهُم فِي التَّشَيُّعِ»**[1].

---

(١) «سير أعلام النبلاء»، الذهبي: (٣/ ١٢٨).

وبلغ الحال بالأطراف الغالية في معاوية إلىٰ درجة أن كل طرف حاول أن يضع أحاديث علىٰ لسان النبي - صلىٰ الله ﷺ - يقوي بها موقفه، ولكن هذه العملية الدنية لم تنطل علىٰ علماء الحديث، فتنبهوا لها، وحذروا منها، وكشفوا عن حقيقتها، ومحَّصوا الحديث الصحيح من الضعيف، ممَّا روي في شأن معاوية رضي الله عنه، وفي التنبيه علىٰ ذلك يقول ابن الجوزي: «قد تعصَّب قومٌ ممَّن يدعي السُّنَّة، فوضعوا في فضلِه أحاديثَ؛ ليغضبوا الرافضةَ، وتعصَّب قومٌ من الرافضةِ، فوضعوا في ذمِّه أحاديثَ، وكِلَا الفريقين علىٰ الخطأ القبيح»[1].

وتوسعت موجة التزييف المتعلقة بمعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، فشملت كتب التاريخ، والآثار، والقصص، والأدب، فالقارئ لهذه الكتب يجد أمامه كمًّا هائلًا من الأخبار المنقولة عن معاوية، إمَّا مدحًا فيه وإطراءً من قِبَل الغالين في حبه، وإمَّا ذمًّا فيه وتقبيحًا له من قِبَل الغالين في بغضه.

* **الواجبات المنهجيَّة في مثل هذا الحال:**

وفي مثل هذه الحال يتحتَّمُ علىٰ الباحث الصادقِ مع نفسِه ومع فكرِه أن يتصف بقدرٍ كبير من الهدوء النفسي، وأن يلتزم بترسانة صلبة من الأصول العقلية والمنهجية؛ حتىٰ لا يقع في التناقض، أو الانتقاء، أو الاختزال، وكلُّ هذه الأمور مخالفة للمنهجية العلمية الصحيحة.

ومن أهم ما يجب علىٰ الباحث الالتزام به هو أن يدخل إلىٰ البحث بنفسية «الاحتياط الشديد»، التي تجعله لا يقبل أيَّة فكرة إلَّا بعد التأكد من

---

(١) «الموضوعات»، ابن الجوزي: (٢/ ٢٤٩).

صحتها في ذاتها، والتيقن من فهمه لمدلولها السياقي والتاريخي؛ حتىٰ يتمكَّن من الخروج برؤية واضحة ومتوافقة مع حال الشخص المختلف فيه.

ولا يصحُّ عقلًا ولا منهجًا أن يتساهل الباحث في اتخاذ الموقف من غير أن يُحقِّق الاحتياطَ ويتأكَّد من كُلِّ بياناته.

وهذا الحُكم ليس خاصًّا بمعاوية بن أبي سفيان، بل هو قاعدةٌ ومبدأٌ علميٌّ يُطَبَّقُ علىٰ كل إنسان، ولو كان من غير المسلمين؛ فإنَّه لا يصحُّ في العقل ولا في المنهج العلمي الصلب أن يتخذ الباحث موقفًا من أرسطو مثلًا - وهو من الشخصيات التي دار حولها جدل كثير -، ولا من مارتن لوثر - وهو أيضا ممَّن احتدمت المواقف حوله - إلَّا بعد أن يحتاط في بحثه، ويتأكد من صحة الخبر الذي اعتمد عليه، ومن صحة فهمه لكل البيانات المنقولة، حتىٰ يتمكَّن من بناء الموقف العادل.

ومع كون هذه القاعدة عامَّةً في كل الناس، إلَّا أنَّ أهيمتها تزداد، ويقوىٰ وجوب الأخذ بها إذا تعلَّق الأمر بالصحابة ﷺ؛ لمَا لهم من الشرف والمكانة واللُّقيا بالنبي ﷺ والعيش معه، فهناك نصوص وأدلة عقلية وحالية وتاريخية تدلُّ علىٰ أنَّ الأصل فيهم العدالةُ والصدقُ والأمانةُ وقوةُ اليقين، وقد فصلت ذلك في بحث منشور في عدد من المواقع الالكترونية بعنوان: **«المدخل المنهجي للتعامل مع جيل الصحابة»**.

ولأجل تلك الثناءات الشرعية، والمعطيات العقلية والتاريخية: كان للصحابة قدرٌ كبير في نفوس المؤمنين، ولهم من الحب والتقدير والاحترام شيء كبير جدًّا، وتعامل المسلمون معهم بقاعدة حُسن الظنِّ والسلامة من القوادح إلَّا بدليلٍ قويٍّ وظاهرٍ، ولهذا كانت ساحة الصحابة خطرة جدًّا، ولا

يجوز أن يخوض فيها المسلم بغير علمٍ وعدلٍ واحتياطٍ وتأكُّدٍ وتريُّثٍ وسلامة صدر.

وهذه المعطيات هي أحد المرتكزات التي أقام عليها علماء أهل السُّنة رأيهم في الأمر بالكف عمَّا شجر بين الصحابة ﷺ من خلاف، فرأيهم ذلك لم يكن مُجرَّدًا من الحُجج الداعمة، ولا خاليًا من المؤكدات، إنَّما هو منسجم مع الدلالات الشرعية والتاريخية والعقلية الدالة علىٰ فضل الصحابة وعلو شأنهم وسلامة حالهم.

والتقرير السابق يؤكد علىٰ أنَّ الاحتياط والتأكد في شأن معاوية بن أبي سفيان ﷺ يجب أن يكون أقوىٰ وأعلىٰ؛ لأنَّه -أوَّلًا- من الصحابة ﷺ، ولأنَّ الخلاف محتدم حوله، وهذا يتطلَّب قدرًا زائدًا من الاحتياط الشديد.

ولكن هناك مَن لم يلتزم بقاعدة الاحتياط الشديد في التعامل مع الصحابي معاوية ﷺ، فأخذ يتساهل، إمَّا في الثبوت، أو في الفهم، واعتمد علىٰ قصص وأخبار منقولة في ذمِّ معاوية، وبنىٰ عليها أحكامًا جائرة.

ومن أمثلة ذلك: القولُ بأنَّ معاوية كان يبيع الأصنام علىٰ الهند في زمن عثمان ﷺ، والقول بأنَّ معاوية كان يشرب الخمر، وغيرها من التهم، بحجة أن هذه الأخبار رواها عددٌ من العلماء في مؤلفاتهم الحديثية أو التاريخية.

وكُلُّنا يعرف أنَّه ليس كل ما ذُكر في كتب التاريخ والأخبار صحيحًا مقبولًا، بل فيها من الضعيف والباطل الشيءُ الكثير، وفضلًا عن ذلك؛ فإنَّا لو قمنا بفحص تلك الأخبار المنقولة في ذمِّ معاوية؛ فإنَّا سنكتشف أنَّها أخبار

باطلة في أسانيدها، وفيها من العلل الحديثية ما يدلُّ علىٰ بطلانها[1]، فضلًا عمَّا فيها من مخالفة للأحاديث الصحيحة التي ثبتت في فضل معاوية ﷺ، فضلًا عمَّا يخالفها من الأدلة العقلية التي سيأتي ذكرها في أثناء البحث.

وهذا التساهل سيُؤدي بنا إلىٰ نتائج باطلة مخالفة للمنهجية العلمية؛ لأنَّ ذلك التساهل سيفتح الباب أمام من يغلو في معاوية؛ ليستدل بالأخبار الضعيفة علىٰ إثبات فضائل لا تثبت له، وهذا أمر غير مقبول؛ لأنَّه كما أنَّه لا يصحُّ التساهل في إثبات القوادح في الشخص المختلف فيه حاله؛ فإنَّه لا يصحُّ التساهل أيضًا في إثبات الفضائل له.

ويفتح الباب أمام من يبغض عليًّا بن أبي طالب وغيره من الصحابة؛ ليستدل بأخبار وآثار ضعيفة وغير محققة؛ ليقدح بها في صحابة رسول الله ﷺ.

والطريقة المنهجية الصحيحة هي أن نلتزم بالاحتياط الشديد في كل ما يتعلق بالصحابة ﷺ، وخاصة من وقع الجدل والاختلاف في حالهم، فلا نثبت لهم من الفضائل إلَّا ما هو مُتَحقق من صحته وثبوته، ولا نثبت لهم من الذم إلَّا ما هو مُتَحقق من ثبوته.

وهذا كلُّه يدلُّ علىٰ أنَّ الخلل والمشكلة عند المتساهلين والمغالين في ذم معاوية ﷺ ليست في الأمثلة الفردية التي يسوقونها، وإنَّما في منهجية التفكير لديهم، وفي أصول المنهجية الخاطئة، فنحن لا نحتاج في تاريخ معاوية إلىٰ مزيد تفصيل، ولا إطناب في سوق الأخبار، وإنَّما يحتاج إلىٰ تصحيح الموازين في بناء المواقف، وإلىٰ بيان المداخل التي يؤتىٰ من قِبَلها

---

(١) انظر في إثبات ضعف هذه الأخبار «سل السنان في الذبِّ عن معاوية بن أبي سفيان»، سعد السبيعي: (١٩٧) - النسخة الالكترونية -.

أحكام الناس علىٰ الحوادث والرجال، فتصاب بالخلل والاضطراب والظلم والجور.

* **كيف نبني موقفًا عادلًا من معاوية ﷺ؟!**

يتميَّز جيل الصحابة ﷺ بخاصية لا توجد لغيرهم، وهي أنَّهم عاشروا النبي ﷺ، وعاشوا معه، والتقوا به، وتحدثوا إليه، وتحدث إليهم، وسافر معهم، وسافروا معه، وارتبطوا به بعَلاقات عديدة، سواءٌ مَن آمن قبل الفتح منهم أو بعده، وهذا الحال التعايشي يستلزم بالضرورة أن يصدر من النبي ﷺ مواقفَ وأحكامًا ومشاهدَ تتعلَّق بمَن عاش معه.

ولهذا: فإنَّ أفضلَ طريقٍ، وأسلمَ سبيلٍ، وأتقنَ مسلكٍ لبناء موقف عادل عن الصحابة هو الرجوعُ إلىٰ ما جاء في نصوص الشرع المطهر عنهم؛ فإنَّه سيكون بلا شَكٍّ أصدق برهان، وأعلىٰ ببيان.

وليس هناك من شكٍّ في أنَّ معاوية بن أبي سفيان جاءت في شأنهم أخبار عديدة تدل علىٰ فضله ومنقبته، ومن **ذلك**: كونه كان كاتبًا للنبي ﷺ[1]، **ومن ذلك**: قول النبي ﷺ عن معاوية: «**اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ هَادِيًا مَهْدِيًّا**»[2]، **ومن ذلك**: حديث أُمِّ حرام نبت ملحان، قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أَوَّلُ جَيْشٍ مِنْ أُمَّتِي يَغْزُونَ الْبَحْرَ قَدْ أَوْجَبُوا**»، قالت أمُّ حرام: قلت: «يا رسول الله أنا فيهم؟»، قال: «**أَنْتِ فِيهِمْ**». ثم قال النبي ﷺ: «**أَوَّلُ جَيْشٍ**

---

(١) كون معاوية كان كاتبًا للنبي ﷺ أخرجه «مسلم»: (٢٥٠١).

(٢) أخرجه: أحمد في «المسند»: (١٧٩٢٩)، والترمذي في «السنن»: (٣٨٤٣)، وابن سعد في «**الطبقات**»: (٧/ ٤١٧)، والآجري في «**الشريعة**»: (١٩١٤)، وصححه عدد من العلماء.

مِنْ أُمَّتِي يَغْزُونَ مَدِينَةَ قَيْصَرَ مَغْفُورٌ لهُمْ»، فقلت: «أنا فيهم يا رسول الله؟»، قال: «لَا»[1].

فهذه النصوص الصحيحة وغيرها استنبط منها علماء أهل السنة عددًا من مناقب معاوية وفضائله، وشرحوا ذلك في مؤلفاتهم الحديثية والعقدية.

ومن الطرق العميقة والمتقنة التي تساعد علىٰ بناء المواقف العادلة من الأشخاص: البحث في مواقف أصحابه وأقرانه ومن عاشوا معه وخبروا حاله، وتزداد أهمية هذا الطريق إذا كان الأصحاب هم الصحابة ﷺ؛ فإنَّهم الأتقىٰ قلوبًا، والأزكىٰ نفوسًا، والأعلم بدين الله، والأكرم أخلاقًا، والأحرص علىٰ شريعة الله، والأشجع في بيان الحق والكشف عن الباطل، ولا تأخذهم في الله لومة لائم، فمواقفهم من الأشخاص ستكون بالضرورة هي الأعدل والأصح والأكمل.

وبالتالي: فإنَّ من أفضل الطرق في معرفة حال معاوية ﷺ هو أن نتعرف علىٰ مواقف الصحابة منه.

*** فما هي مواقف الصحابة من معاوية؟!**

إذا رجعنا إلىٰ مواقف الصحابة الصحيحة نجدها تدلُّ علىٰ: فضل معاوية، وكرمه، وحسن سيرته، وتكشف عن رضاهم عنه، وعن ولايته، وتدلُّ علىٰ نقيض ما ينسبه إليه الغالون المبغضون له من الكفر والنفاق والفسق والخداع.

فعمر بن الخطاب ولّىٰ معاوية خلفًا لأخيهِ يزيدَ بعد موته علىٰ الشام،

(١) أخرجه: «البخاري»: (٢٧٦٦).

وهو آنذاك ثغرٌ من ثغور المسلمين[1].

وقد بيَّن عمر بن الخطاب منزلةَ أمرائِه علىٰ الأمصار قبيل وفاته، فقال: «اللَّهُمَّ إنِّي أُشهدُكَ علىٰ أمراءِ الأمصارِ، وإنِّي إنَّما بعثتُهُم عليهم لِيَعدلوا عليهم، ولِيُعلِّموا الناسَ دينَهم، وسُنَّةَ نبيِّهم ﷺ، ويَقسموا فيهم فَيْئَهُم، ويَرفَعوا إلَيَّ ما أشكلَ عليهم مِن أمرِهم»[2].

فقد وثَّق عمر في ومعاوية ورضيه واليًا علىٰ ثغر من ثغور المسلمين، فلو كان معاوية كافرًا أو منافقًا أو فاسقًا أو غير مأمون الديانة، فهل يقبل به عمر أميرًا له علىٰ المسلمين، فإذا كان عمر لم يرضَ بكافرٍ أن يكون كاتبًا عند بعض أمرائه، فكيف يولي من هو كافر منافق؟!

وقد توقف عددٌ من العلماء عند موقف عمر هذا، وعدُّوه دليلًا ظاهرًا علىٰ إيمان معاوية، وحسن سيرته، وفي هذا يقول الذهبي: «**حَسْبُكَ بمَن يُؤَمِّرُهُ عُمَرُ، ثُمَّ عُثْمَانُ عَلَىٰ إِقْلِيمٍ -وهو ثغرٌ- فيضبطُهُ ويقومُ به أتمَّ قيامٍ، ويرضىٰ الناسُ بسخائِه وحلمِه وإن كان بعضُهم تألم مرَّةً منه، وكذلك فليكُن الملكُ**»[3].

ويكشف ابن تيمية عن دلالة فعل عمر بكلام مطول، فيقول: «**لَمَّا مَاتَ يَزِيدُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ فِي خِلَافَةِ عُمَرَ؛ اسْتَعْمَلَ أَخَاهُ مُعَاوِيَةَ، وَكَانَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ مِنْ أَعْظَمِ النَّاسِ فَرَاسَةً، وَأَخْبَرِهِمْ بِالرِّجَالِ، وَأَقْوَمِهِمْ بِالحَقِّ، وَأَعْلَمِهِمْ بِهِ (...)، وَلَا اسْتَعْمَلَ عُمَرُ قَطُّ؛ بَلْ وَلَا أَبُو بَكْرٍ عَلَىٰ المُسْلِمِينَ**

---

(1) انظر «البداية والنهاية»، ابن كثير: (١١/ ٣٩٩)، و«سير أعلام النبلاء»، الذهبي: (٣/ ١٣٢).

(2) أخرجه «مسلم»: (٥٦٧).

(3) «سير أعلام النبلاء»، الذهبي: (٣/ ١٣٢).

مُنَافِقًا، وَلَا اسْتَعْمَلَا مِنْ أَقَارِبِهِمَا، وَلَا كَانَ تَأْخُذُهُمَا فِي اللهِ لَوْمَةُ لَائِمٍ، بَلْ لمَّا قَاتَلَا أَهْلَ الرِّدَّةِ وَأَعَادُوهُمْ إِلَىٰ الْإِسْلَامِ مَنَعُوهُمْ رُكُوبَ الخَيْلِ وَحَمْلَ السِّلَاحِ حَتَّىٰ تَظْهَرَ صِحَّةُ تَوْبَتِهِمْ، وَكَانَ عُمَرُ يَقُولُ لِسَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ وَهُوَ أَمِيرُ الْعِرَاقِ: «لَا تَسْتَعْمِلْ أَحَدًا مِنْهُمْ، وَلَا تُشَاوِرْهُمْ فِي الحَرْبِ»؛ فَإِنَّهُمْ كَانُوا أُمَرَاءَ أَكَابِرَ، مِثْلَ طُلَيْحَةَ الْأَسْدِيِّ، وَالْأَقْرَعِ بْنِ حَابِسٍ، وعُيَيْنَةَ بْنِ حِصْنٍ، وَالْأَشْعَثِ بْنِ قَيْسٍ الْكِنْدِيِّ، وَأَمْثَالِهِمْ، فَهَؤُلَاءِ لمَّا تَخَوَّفَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ مِنْهُمْ نَوْعَ نِفَاقٍ لمْ يُوَلِهِمْ عَلَىٰ المُسْلِمِينَ، فَلَوْ كَانَ «عَمْرُو بْنُ الْعَاصِ»، وَ«مُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ»، وَأَمْثَالُهُمَا مِمَّنْ يُتَخَوَّفُ مِنْهُمَا النِّفَاقُ لمْ يُوَلَّوْا عَلَىٰ المُسْلِمِينَ»[1].

وأمَّا علي بن أبي طالب ﷺ؛ فإنَّ مواقفه الصحيحة تدلُّ علىٰ أنَّه لا يحكم علىٰ معاوية بالكفر والنفاق، بل يعدُّه مُسلمًا عدلًا، وتدلُّ علىٰ أنَّه حفظ لمعاوية صُحبته للنبي ﷺ واعتبر له اجتهاده، فقد دارت بينه وبين معاوية حرب ضارية دامت خمس سنوات، أزهقت فيها أنفس كثير من المسلمين وأهلكت فيها أموالهم، فلو كان عليٌّ يعرف من معاوية كفرًا، أو نفاقًا، أو فسقًا، أو استخفافًا بالدين، أو عدم مبالة به، أو بيعًا للأصنام، أو شربًا للخمر؛ لذكره وكشفه للناس، وبينه لهم، حتىٰ ينصرف الناس عن القتال والحرب، ويقي بذلك دماء المسلمين، ولكنَّه لم يفعل شيئًا من ذلك.

بل ثبت عنه أنه قال: «قتلاي وقتلىٰ معاوية في الجنة»[2]، وكان يدعو لأهل الشام بالمغفرة.

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٣٥/ ٦٥).

(٢) أخرجه «ابن أبي شيبة»: (١٥/ ٣٠٣)، وسنده صحيح.

ولو قارنا بين حال عليٍّ ﷺ مع الخوارج، وبين حاله مع معاوية وأهل الشام؛ لوجدنا في ذلك دليلًا قويًا علىٰ حُسن موقفه من معاوية؛ فإنَّ عليًّا كان فرحًا بقتاله للخوارج، وكان يُحدِّثُ الناس بالأحاديث التي وردت عن النبي - عليه الصلاة والسلام - في شأنهم، ويقسم لهم بذلك؛ لأنَّه يرىٰ أنَّ قتاله معهم مشروعٌ مع أنَّه لم يكن يكفرهم، ولكنَّه في قتاله مع أهل الشام لم يكن كذلك، ولم يظهر الفرح بذلك، بل كان مُتردِّدًا نادمًا حزينًا علىٰ ما أهرق فيها من دماء المسلمين[1]، ولم يوافقه علىٰ قتاله معهم كثير من الصحابة واعتزلوا الفتنة.

فلو كان معاويةُ كافرًا أو فاسقًا أو منافقًا، فلماذا لم يكن عليٌّ فرحًا بقتاله، ولماذا لم يشارك كثيرٌ من كبار الصحابة في القتال؟! هل يُعقل أن تقوم حرب بين مسلم وكافر، ثم لا يشارك الصحابة مع المسلم في قتال الكافر؟!!

وإذا انتقلنا إلىٰ موقف الحسن بن عليٍّ ﷺ نجده كذلك يدلُّ علىٰ ما يدلُّ عليه صنيع أبيه؛ فإنَّه تنازل لمعاوية عن الحكم، وكان النبي ﷺ قد أثنىٰ علىٰ هذا الصنيع وبشر به، فقال: «**إِنَّ ابْنِي هَذَا سَيِّدٌ، وَلَعَلَّ اللهَ أَنْ يُصْلِحَ بِهِ بَيْنَ فِئَتَيْنِ عَظِيمَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**»[2].

وقد وافق الحسنَ مَن كان معه من الصحابةِ كأخيهِ الحُسين وغيرُه، وفي بيان هذا يقول الأوزاعيُّ: «أدركتُ خلافةَ معاويةَ عِدَّةً من أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ منهم: سعدٌ، وأسامةُ، وجابرٌ، وابنُ عُمَرَ، وزيدُ بنُ ثابتٍ، ومَسلمةُ بْنُ مَخْلَدٍ، وأبو سَعِيدٍ، ورافعُ بنُ خديجٍ، وأبو أُمَامَةَ، وَأَنَسُ بنُ

---

(١) انظر خبر ذلك في «مصنف ابن أبي شيبة»: (٣٩٠٠٧).

(٢) أخرجه «البخاري»: (٢٧٠٤).

مالكٍ، ورجالٌ أكثر ممَّن سمَّينا بأضعاف مضاعفة، كانوا مصابيح الهُدىٰ، وأوعية العلم، حضروا من الكتاب تنزيله، وأخذوا عن رسول الله ﷺ تأويله.

ومن التابعين لهم بإحسان إن شاء الله منهم: المِسورُ بنُ مَخرمةَ، وعبدُ الرحمنِ بنُ الأسودِ بنِ عبدِ يغوثَ، وسعيدُ بنُ المُسيِّبِ، وعُروةُ بنُ الزبيرِ، وعبدُ اللهِ بنُ مُحيرِيز، في أشباه لهم لم ينزعوا يدًا عن مجامعة في أمة محمد»[1].

فلوا كان معاوية كافرًا، أو منافقًا، أو فاسقًا كيف يصحُّ للحسن وللصحابة معه أن يتنازلوا بالولاية له؟!! وكيف يمتدحُ النبيُّ ﷺ هذا الصنيع؟!! وكيف لهؤلاء الجلة من الصحابة والتابعين أن يتواردوا علىٰ السكوت عن الكفر والنفاق والفسق؟!!

وأما ابن عباس رضي الله عنه، فقد قِيل له: «هل لك في أمير المؤمنين معاوية؛ فإنه ما أوتر إلَّا بواحدة؟»، فقال رضي الله عنه: «إنَّهُ فقيهٌ»[2]، وكان يقول عن معاوية: «ما رأيتُ رجلًا كان أخلقَ للمُلكِ من مُعاويةَ»[3].

فها هو ابن عباس، وهو من آل البيت، وممَّن كان مع عليٍّ، يصف معاوية بتلك الأوصاف، فهل من المقبول - عقلًا - أن يقول هذا القول في رجل يراه كافرًا، أو فاسقًا، أو منافقًا؟!

---

(١) نقله أبو زرعة الرازي في «تاريخه»: (١/ ١٨٩).

(٢) أخرجه «البخاري»: (٣٧٦٥).

(٣) أخرجه معمر في «جامعه» المطبوع مع «مصنف عبد الرزاق»: (٢٠٩٨٥)، وإسناده صحيح.

والذي يستقرئ حال مجمل الصحابة ومواقفهم من معاوية قبل ملكه وبعده يجد أنَّها تسير علىٰ وتيرة واحدة، وأنَّه كان يسود بينهم حالة من الرضا والقبول لدينه وحكمه.

وقد مدحه عددٌ من أجلة الصحابة، كسعد ابن أبي وقاص، وابن عمر، وأبي هريرة، وأبي الدرداء، وأبي سعيد الخدري، وعائشة ﷺ، وأخبارهم في هذا صحيحة مشهورة، فهل من المقبول - عقلًا - أن يتوارد كل هؤلاء الصحابة علىٰ كتمان العلم، وبيان حال معاوية لو كان عنده ما يقدح في دينه وأمانته؟!

بل روىٰ ابنُ سعد، عن أم علقمة أنَّها قالت: «قَدِمَ معاوية بن أبي سفيان المدينة، فأرسلَ إلىٰ عائشةَ: أن أَرْسِلي إليَّ بأنبجانيّة رسولِ الله ﷺ وشَعْرِه، فأَرْسَلَتْ به معي، حتىٰ دخلْتُ به عليه، فأخذَ الأنبجانيةَ فَلَبِسَها، وأخذَ شَعْرَه فدعا بماء فَغَسلَه، فشَرِبَه وأفاضَ علىٰ جِلْدِه»[1].

فلو كان معاوية كافرًا أو منافقًا لما أرسلت إليه عائشة أنبجانية رسول الله ﷺ ولما امتنعت من ذلك.

ثم إنَّه قد روىٰ عنه عددٌ من الصحابة الحديث عن رسول الله ﷺ، وقد جمع أبو نعيم الأصفهاني عددًا منهم، فقال عن معاوية: «حدَّث عنه من الصحابة: عبدُ الله بنُ عباس، وأبو سعيد الخدريُّ، وأبو الدرداء، وجريرُ، والنعمانُ، وعبدُ الله بنُ عمرو بن العاص، ووائلُ بنُ حُجر، وعبدُ الله بن الزبير»[2]، وقد أحصىٰ بعض الباحثين ثلاثًا وعشرين صحابيًّا رووا عن

---

(١) «الطبقات الكبرىٰ»، ابن سعد: (١/ ١١٢)، وسنده لا بأس به.

(٢) «معرفة الصحابة»، أبو نُعيم: (٥/ ٢٤٩٧).

معاوية الحديث، وبعض هذه الأسانيد جاءت في البخاري ومسلم[1]، وقد نصَّ عدد من العلماء من أهل الاستقراء علىٰ أنَّه ليس هناك أحدٌ من الصحابة والتابعين كان يتهم معاوية بالكذب، وفي هذا يقول ابن تيمية عن معاوية وعمرو ابن العاص: «وَلَمْ يَتَّهِمْهُمْ أَحَدٌ مِنْ أَوْلِيَائِهِمْ، لَا مُحَارِبُوهُمْ، وَلَا غَيْرُ مُحَارِبِيهِمْ: بِالْكَذِبِ عَلَىٰ النَّبِيِّ ﷺ، بَلْ جَمِيعُ عُلَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ بَعْدَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَىٰ أَنَّ هَؤُلَاءِ صَادِقُونَ عَلَىٰ رَسُولِ اللهِ، مَأْمُونُونَ عَلَيْهِ فِي الرِّوَايَةِ عَنْهُ»[2].

فلو كان معاوية كافرًا، أو فاسقًا، أو منافقًا، أو مقدوحًا في دينه وأمانته، فكيف استساغ أولئك النفر من الصحابة الرواية عنه؟! وكيف صدقوه في حديث رسول الله ﷺ؟!

ويدلُّ حال الصحابة علىٰ أنَّهم كانوا لا يسكتون عن أي مخالفة تقع في الدين، سواء كانت من معاوية أو من غيره، وقد اختلف أبو ذر ﵁ مع معاوية في اكتناز المال، وشدد أبو ذر علىٰ معاوية، حتىٰ شكاه إلىٰ عثمان، فهل من المعقول أن يكون معاوية متاجرًا في بيع الأصناف في زمن عثمان -كما جاء في القصة التي يعتمد عليها الطاعنون-، أو كافرًا، أو منافقًا، أو شاربًا للخمر، أو مستهترًا بدين الله، ثم يترك أبو ذر وغيره من الصحابة كل ذلك ويقف معه في قضية أقل منها وهي اكتناز المال؟! ألا يدلُّ اختلافهم ذلك علىٰ أنَّ أبا ذر وغيره من الصحابة لم يجدوا عند معاوية ما يوجب له الفسق والكفر وإلَّا لبادروا علىٰ إعلان النكير عليه؟!

---

(١) انظر «سل السنان في الذبِّ عن معاوية بن أبي سفيان»: (١٥).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٣٥/ ٦٦).

ولمَّا اجتمع معاوية بن أبي سفيان بكبار الصحابة في آخر أيام خلافته، وهم: ابن عمر، وابن عباس، وعبد الرحمن بن أبي بكر، والحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، ليأخذ منهم الإقرار بولاية العهد لابنه يزيد، أنكروا ذلك عليه، ولم يؤيدوه علىٰ فعله ورأيه(١)، وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ الصحابة لو كانوا يرون عند معاوية ما يخالف الدين لما سكتوا عنه، ولأظهروا المخالفة له، ولكنَّ شيئًا من ذلك لم يحدث.

*** كيف تعامل الصحابة مع أخطاء معاوية؟!**

والتقريرات والدلائل العقلية السابقة لا تعني أنَّ الصحابة كانوا يرون معاوية مبرأً من الخطأ، ولكنَّ أخطاءه عندهم لا تصلُ إلىٰ الكفر والنفاق والفسق والقدح في ديانته.

فليس هناك شكٌّ في العقل أنَّ عليًّا ومَن معه من الصحابة كانوا يرون أنَّ معاوية مُخطئٌ في قتاله لعليّ، وكثيرٌ من الصحابة كان يرىٰ هذا الرأي، خاصة بعد قتل عمارِ بنِ ياسر؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ قال: «**وَيْحُ عَمَّارٍ تَقْتُلُهُ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ! عَمَّارُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ اللهِ، وَيَدْعُونَهُ إِلَىٰ النَّارِ**»(٢).

ولكنَّهم لم يبالغوا في الحكم علىٰ معاوية، ولم يصدروا أحكامًا جائرة، فلم يحكموا عليه بالكفر، ولا بالفسق، ولا بالنفاق، ولا بالقدح في الدين، وإنَّما عدُّوه مجتهدًا مُتأوِّلًا.

ومن أمثلة مواقف الصحابة من أخطاء معاوية: ما ذكره المِسورُ بنُ مخرمة - رضي الله عنه، وهو من صغار الصحابة - أنَّ معاوية قال له: «**يا مِسْوَرُ! ما**

---

(١) انظر خبر ذلك في «تاريخ خليفة خياط»: (٢١٣، ٢١٤).

(٢) أخرجه «البخاري»: (٢٦٥٧).

فعلَ طعنُك علىٰ الأئمةِ؟»، قال: «دَعْنا من هذا، وأَحْسِنْ»، قال: «لا، والله! لَتُكلِّمَنِّي بذاتِ نَفسِكَ بالذي تعيبُ عَلَيَّ!»، قال مِسورُ: «فَلَمْ أَتْرُكْ شَيْئًا أعيبُهُ عليهِ إِلَّا بيَّنْتُ لَهُ»، فقال: «لَا أبرأُ من الذنبِ! فهل تَعُدُّ لنا يا مِسْوَر ما نَلِي من الإصلاحِ في أمرِ العامةِ - فإنَّ الحسنة بعشر أمثالها -، أم تعُدُّ الذنوبَ، وتَترُكُ الإحسان؟!»، قال: «ما نَذكرُ إِلَّا الذنوبَ!»، قال معاويةُ: «فإنَّا نعترفُ للهِ بكُلِّ ذنبٍ أذنبناهُ، فهل لك يا مِسورُ ذنوبٌ في خاصتك تخشىٰ أن تهلكَكَ إن لم تُغفرْ؟»، قال: «نعم!»، قال: «فما يجعلُك برجاء المغفرة أحقَّ مني؟! فواللهِ ما ألي من الإصلاحِ أكثرُ ممَّا تَلي، ولكن - واللهِ - لا أُخيَّر بين أمرين: بين اللهِ وبين غيرِه؛ إِلَّا اخترتُ اللهَ علىٰ ما سواه، وإنِّي لَعَلَىٰ دينٍ يُقبَلُ فيه العمل؛ ويُجزىٰ فيه بالحسنات؛ ويُجزىٰ فيه بالذنوبِ؛ إِلَّا أن يعفوَ اللهُ عنها»، قال: «فخَصَمَني!»، قال عروةُ: «فلم أسمَعِ المِسْوَرَ ذَكَرَ معاويةَ إِلَّا صلَّىٰ عليهِ»[1].

فهذا الأثر يدلُّ علىٰ أنَّ الأخطاء التي ذكرها المسور في معاوية ليست أخطاء كبيرة تُوجب الكفرَ أو النفاقَ أو الفسقَ، ولو كانت كذلك لمَا أقره المسور علىٰ أنَّها مغفورة بالحسنات والأعمال الصالحة.

وكذلك عائشة رضي الله عنها أنكرت علىٰ معاوية قتله حجر بن عدي وأصحابه من أهل العراق، ولكن معاوية بيَّن لها حجته وتأويله، وأنَّه خش-ي أن يحدث

---

(١) أخرجه معمر في «الجامع» المطبوع مع «مصنف عبد الرزاق»: (٢٠٧١٧)، وابن سعد في «الطبقات»: (١/ ١٢٣)، وقال ابن عبد البر عن هذا الأثر: «وهذا الخبر من أصح ما يروىٰ من حديث ابن شهاب». «الاستيعاب في معرفة الأصحاب»: (٣/ ١٤٢٢)، وصححه عدد من العلماء.

فتنة في الناس بإعلانه القوىٰ علىٰ إمامته، والنبي ﷺ يقول: «مَنْ أَتَاكُمْ وَأَمْرُكُمْ جَمِيعٌ عَلَىٰ رَجُلٍ وَاحِدٍ يُرِيدُ أَنْ يَشُقَّ عَصَاكُمْ، أَوْ يُفَرِّقَ جَمَاعَتَكُمْ فَاقْتُلُوهُ»[١]، وقال لها: «وَأَمَّا حُجْرُ وأصحابُهُ؛ فإنَّني تخوَّفْتُ أمرًا وخشيتُ فتنةً تكون تُهراقُ فيها الدماءُ، وتُستحلُّ فيها المحارمُ، وأنتِ تخوفينِي، دَعِينِي واللهُ يفعلُ بي ما يشاءُ، قالت: تركتُكَ واللهِ، تركتُكَ واللهِ، تركتُكَ واللهِ»[٢].

وهذا الموقف الإعذاري الذي اتخذته عائشة من معاوية هو الموقف نفسه الذي اتخذه أبو بكر وعمر من خالد حين قتل مالك بن نويرة مع أنَّه أعلن إسلامه، فمع أنَّهم حكموا بخطئِه وأنكروا فعله إلَّا أنَّهم لم يُفسِّقوه ولم يُكفِّروه ولم يقدحوا في دينه، ومستندُهم في ذلك موقف النبي ﷺ من أسامة وخالد بن الوليد حينما قتلَا من أعلن إسلامه.

مع أنَّه لا بُدَّ من التنبيه علىٰ أنَّ قتل معاوية لحجر بن عدي رضي الله عنه اشتمل علىٰ مُلابسات كثيرة جدًّا، والقصة تحتاج إلىٰ قدر كبير من التحقيق، وليس من قصد البحث تحقيق الكلام فيها، وإنَّما قصده تحقيق مواقف الصحابة ممَّا وقع فيه معاوية من إزهاق الدم المسلم.

* موقفُ تلاميذِ الصحابة من معاوية:

ثم إذا انتقلنا إلىٰ تلاميذ الصحابة، وتلاميذ تلاميذهم من التابعين، وأتباعهم، وهم الأعلم بمواقف الصحابة والأكثر فقهًا لآرائهم وأصول مذهبهم، والأعمق في تصور عقيدتهم، وهم الأشد حرصًا علىٰ اتباع

---

(١) أخرجه «مسلم»: (٤٩٠٤).

(٢) أخرجه ابن عساكر في «تاريخه»: (١٢/ ٢٣٠).

الصحابة والتمسك بما كانوا عليه من دين، وهم كذلك أعداد كبيرة جدًّا، وقد عاش كثير منهم بعد انتهاء دولة بني أمية.

فإنَّا لو رجعنا إلىٰ مواقفهم من معاوية نجدهم أطبقوا علىٰ الثناء عليه، والإعلان عن حبه وتقديه، واعتقاد عدالته، وحسن سيرته، فمن المستبعد - عقلًا - أن تتوارد هذه الأعداد الغفيرة علىٰ عقيدة خلاف ما تلقوه من الصحابة ﷺ، ومن المستبعد - عقلًا - أن تتوارد هذه الأعداد الغفيرة علىٰ كتمان الحق الذي تلقوه من الصحابة!

* تعليق أخير:

فهذه الشواهد التاريخية ودلالات العقلية تُكوِّن لدينا ترسانةً علميةً صلبةً في التعامل مع معاوية ﷺ، وتكشف لنا عن حقيقة نظرة الصحابة إليه، وتعاملهم معه، وهي - لا شكَّ - ستُعين القارئ في تاريخ معاوية علىٰ فهم كثير من النصوص الشرعية التي جاءت في حقه، وتعنيه علىٰ توسيع أفقه في التعامل مع مشاهد سيرته، ولا يجوز في موازين المنهجية العلمية القفز عليها أو تجازوها ما لم نُقدِّم عنها جوابًا مقنعًا.

وتعاملات الصحابة تلك تُمثِّل عقبة كبيرة أمام القادحين في معاوية لإقناع المسلمين برأيهم؛ إذ كيف يقتنع المسلمون بأنَّ معاوية كان كافرًا، أو منافقًا، أو فاسقًا، أو فاسد الديانة، وهم يعلمون مواقف الصحابة معه؟!

ولا بُدَّ من التنبيه في ختام هذه الورقة التقريرية المختصرة: أنَّه لم يكن القصد منها استيعاب كل ما يتعلَّق بمعاوية ﷺ من النصوص الشرعية وغيرها، وإنَّما القصد دراسة وتحليل مواقف الصحابة فقط.

ولا بُدَّ من التنبيه علىٰ أنَّ الغالين في ذمِّ معاوية قد ذكروا أخبارًا وآثارًا

عديدة تدلُّ في ظاهرها علىٰ أنَّ الصحابة كانوا يقدحون في معاوية ويذمونه، ولكن هذه الأخبار كلَّها ليست صحيحة ولا ثابتة، وقد قام عدد من الباحثين المعاصرين برصد تلك التهم والأخبار، وقاموا بدراستها حديثيًّا وتاريخيًّا، وأثبتوا بُطلانها وخطأها، ومن أجمع البحوث التي قامت بذلك كتاب «**سل السنان في الذبِّ عن معاوية بن أبي سفيان**»، فقد جمع فيه كل ما أثير ضد معاوية وأجاب عنها جوابًا مفاصلًا.

ثم إنَّ ما كان منها صحيحًا؛ فإنَّه لا يدلُّ علىٰ مقدار الحكم الجائر الذي وصفوا به معاوية!!



موقفُ علماءِ الأشاعرةِ من معاويةَ بنِ أبي سفيانَ رضي الله عنهما

يتعرض الصحابي معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما في هذه الأيام إلىٰ هجمة شرسة من قِبَل عدد من المفكرين، والمنتسبين إلىٰ المذهب الأشعري وغيره.

بدعوىٰ أنَّ لديه أدلة وبراهين تدلُّ علىٰ أنَّ معاوية بن أبي سفيان لم يكن سويًّا في ديانته، وأنَّه كان فاسقًا، وبعضهم يُحاول التشكيك في صحة إسلامه.

وقد قُمت في بحث سابق بتوضيح موقف الصحابة رضي الله عنهم من معاوية، ونُشر بعنوان: «**موقف الصحابة من معاوية ابن أبي سفيان**»، كشفت فيه عن الأدلة والإشارات العقلية الدالة علىٰ أنَّه لم يكن الصحابة يرون معاوية كافرًا، ولا منافقًا، ولا فاسقًا، ولا فاسدَ الديانة .

وإنَّما كانوا يرونه رجلًا ممَّن صحب النبي ﷺ، وله ممادحه المخصوصة، وله مع ذلك أخطاؤه التي أنكروها عليه، ولم يكونوا يعدونه مساويًا لأفاضل الصحابة وكبارهم من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، ولا مساويًا لأهل بدر، ولا لأهل أحد، وإنَّما هو متأخر عنهم بدرجاتٍ، ومع ذلك حفظوا له حقوقه باعتباره مُسلمًا وباعتباره صحب النبي ﷺ، فهو ممَّن ظفر بهذا الشرف العظيم.

والغريب حقًّا أنَّ القادحين في معاوية والغالين في ذمِّه قفزوا علىٰ كل تلك التعاملات المعتدلة من الصحابة وكأنَّه ليس لها وجود ولا واقع في التاريخ.

وهي في الحقيقة تمثل عقبة كؤد أمام كل من أراد القدح في معاوية، وتثير أسئلة عقلية ملحة في وجه كل الذامين له، والمبالغين في تحقيره ﵁، وتكشف عن اللوازم المترتبة علىٰ الغلو في ذم معاوية، وهي عدُّ كبار الصحابة وصغارهم إمَّا مغفلين لا يعرفون الحقائق، وإما جبناء، وإما خونة؛ لأنَّهم سكتوا عن كشف حقيقة معاوية التي يراها هو.

وقد حاول بعض الغالين في ذم معاوية أن يصور للناس بأنَّ الذين اعتدلوا في التعامل معه وحفظوا له صحبته وفضائله إنَّما هم طائفة قليلة من أهل الحديث وممَّن خضع للاستبداد، وأخذ يصورهم بأنَّهم لا يُعمِلون عقولهم، ولا يغوصون في أعماق التاريخ، بل إنَّهم لبَّسُوا علىٰ الناس، وأخفوا الحقائق، وزيفوا الدلائل الدالة علىٰ أنَّ معاوية كان منحرفًا في سلوكه وديانته.

وهذا ما يُمارسه الاتجاه الشيعي؛ فإنَّه يسعىٰ جاهدًا علىٰ أن يُصوِّر للناس بأنَّ خلافه ليس مع الأُمة، ولا مع علمائها الأجلاء، وإنَّما مع طائفة قليلة منها، هم الجنابلة والوهابية فقط، وأمَّا عموم الأمة وعلماؤها فهم موافقون لهم أو متفهمون لموقفهم علىٰ الأقل.

والحقيقة: إنَّ الأمر ليس كذلك، فنحن إذا رجعنا للتاريخ، وإلىٰ الاتجاهات الكبرىٰ التي كانت ولا زالت تُمثل الثقل الأضخم في الفكر الإسلامي نجد كبار علمائهم ومحققيهم لم يخرجوا في مواقفهم من

معاوية ﷺ عمَّا كان عليه الصحابة ﷺ، فحفظوا له صحبته، ومنزلته، وحددوا رتبته من الصحابة، وصرحوا بما وقع فيه من أخطاء، ولكنَّهم قدروها كما قدرها الصحابة ﷺ، فلم يُبالغوا في تضخيمها، ولم يرتبوا عليها ما ليس موجبًا لها، ولم يفجروا في الخصومة، مع أنَّ كثيرًا منهم كانت له مواقف مناقضة للسلطة السياسية ومعارض لها، ومستقل عنها في فكره وحياته، بل كثير منهم عاش بعد سقوط الدولة الأموية.

ولم يشذ عن ذلك إلَّا الاتجاه الشيعي - الرافضة والزيدية وغيرهم - فهم الذين بالغوا في ذم معاوية، وكذبوا عليه، واختلقوا ضده التهم، وقليل من العلماء الذين دخل عليهم شيء من التشيع، وقد تأثر بهم عدد من المعاصرين من المفكرين وغيرهم.

وفي الحقيقة: فإنَّ شرف الدفاع عن صحابة رسول الله ﷺ لم يتفرد به أهل السُّنة والحديث، وإنَّما شاركهم فيه علماء الأشاعرة والماتريدية، فإنَّ لهم جهودًا كبيرة في بيان فضل صحابة رسول الله، وفي الرد علىٰ من قدح فيه وذمهم، ولا بُدَّ أن تظهر هذه الجهود وتكشف للأمة.

بل إنَّ علماء الأشاعرة والماتدرية لهم تراث ضخم في الرد علىٰ الشيعة، وفي نقض مذهبهم في الإمامة، وفي القدح في القرآن، وفي الصحابة، وهي تستحق الدراسة والتحليل والبيان.

وفي هذه الورقة أريد رصد مواقف كبار علماء الأشاعرة والماتريدية من معاوية، وكشف حقيقة رأيهم فيه، لنتحقق هل اختلفوا عما كان عليه الصحابة، أم لا؟!

*** ويمكن أن نجلي موقفهم من معاوية من خلال البحث في أمور**

عديدة، ولكن سنقتصر علىٰ موقفهم ممَّا شجر بين الصحابة:

فقد اتخذ علماء الأشاعرة والماتريدية موقفًا واضحًا من هذه القضية؛ فإنَّهم تواردوا علىٰ القول بأنَّه يجب الإمساك عما شجر بين الصحابة، واعتبارهم مجتهدين متأولين، ويعدون هذا من التوقير الذي أُمِر به المسلم به مع الصحابة، وكل هؤلاء العلماء ظهروا بعد سقوط دولة بني أمية، بحيث إنَّه كان يمكنهم القدح في معاوية لو كان هذا رأيًا لهم.

ولم يفتهم التنبيه علىٰ أنَّ الحق كان مع علي ﷺ، وأنَّ معاوية ﷺ كان مخطئًا في اعتراضه، ولكنَّهم رأوا أنَّ ذلك لا يقدح في عدالته وديانه؛ لأنَّه كان مُتأوِّلًا مُجتهدًا.

وهذا الموقف يدلُّ علىٰ سلامة موقفهم من معاوية، فلو كانوا يرون معاوية كافرًا، أو منافقًا، أو فاسقًا، أو فاسدَ الدين؛ لمَا أمروا بالكفِّ عن الخوض في تلك الحادثة، وليبنوا ذلك.

(١) فممن نصَّ علىٰ ذلك: إمام المذهب ومؤسسه الأول، أبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ)؛ فإنَّه حكىٰ الإجماع علىٰ الكفِّ عمَّا شجر بين الصحابة، فقال: «وأجمعُوا علىٰ الكفِّ عن ذكرِ الصحابةِ ﷺ إلَّا بخيرِ ما يُذكرون به، وعلىٰ أنَّهم أحقُّ أن يُنشرَ محاسنُهم، ويلتمسَ لأفعالهم أفضلُ المخارجِ، وأن نظنَّ بهم أحسنَ الظنِّ، وأحسنَ المذاهبِ (. . .)، وأجمعوا علىٰ أنَّ ما كان بينهم من أمورِ الدنيا لا يُسقطُ حقوقَهم»[١]، وكرر هذا المعنىٰ في عدد من كتبه[٢]، ونصَّ فيه علىٰ أنَّ ما جرىٰ بين عليٍّ ومعاوية كان باجتهاد وتأويل.

---

(١) «رسالة إلىٰ أهل الثغر»: (٣٠٣ - ٣٠٧).

(٢) انظر «الإبانة»: (٢٦٠).

(٢) وممَّن نصَّ علىٰ ذلك أيضًا: المؤسس الثاني للمذهب الأشعري، وهو القاضي أبو بكر القابلانيُّ (٤٠٣هـ)، حيث يقول: «ويجبُ أن يُعلَمَ أنَّ ما جرىٰ بين أصحابِ النبيِّ ﷺ ورضي عنهم من المشاجرةِ نكفُّ عنه، ونترحَّمُ علىٰ الجميعِ، ونُثني علىٰ الجميعِ»[1].

(٣) وممَّن نقل ذلك عن أبي الحسن الأشعري وتبناه: ابن فورك (٤٠٦)، حيث يقول: «فأمَّا طلحةُ والزبيرُ؛ فإنَّهما خرجَا عليه، وكانا مُتأوِّلَينِ مجتهدَينِ، يَرَيانِ ذلك صوابًا بنوعٍ من الاجتهادِ، وإن كان ذلك مِنهُمَا خطأً، وإنَّهما رجعَا عن ذلك، ونَدِمَا، وأَظْهَرَا التوبةَ، وماتَا تائبيْنِ ممَّا فَعَلَا، وكذلك كان يقولُ - يعني: أبا الحسنِ الأشعريَّ - في حربِ معاويةَ: إنَّه كان باجتهادٍ منه، وإن كان ذلك خطأً وباطلًا ومُنكرًا وبغيًا، علىٰ معنىٰ أنَّه خروج علىٰ إمامٍ عادلٍ، ولكنَّه كان بنوعٍ مِنَ الِاجتهادِ، ممَّن له أن يجتهدَ فيه، ولم يُطلِقْ عليه اسمَ الفسقِ أو الكفرِ، وكان يُجرِي ذلك مجرىٰ اختلافِ الحاكمَينِ إذا اجتهدَ أحدُهما وأصابَ الآخرُ»[2]، فحكمَ علىٰ ما وقعَ من معاويةَ بالخطأِ والبُطلانِ والبغيِ، ولكنَّه لم يحكم عليه بالفسقِ وفسادِ الدينِ، فإمامُ المذهبِ الأشعريِّ يفصلُ بين حُكمِ الفعلِ الذي وقعَ من معاوية وبين حُكمِ معاويةَ نفسِه، وهذا ما يتبَنَّاه أئمةُ أهلِ الحديث، وأئمةُ المذهب الأشعريِّ من بعده.

(٤) وممَّن نصَّ علىٰ ذلك الجوينيُّ (٣٧٨هـ)، حيث يقول: «عليُّ بنُ أبي طالبٍ كان إمامًا حقًّا في توليتِه، ومُقاتِلُوه بغاةٌ، وحُسْنُ الظنِّ بهم يقتضي

(١) «الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به»: (٦٣).

(٢) «مجرد المقالات الأشعري»: (١٩٥).

أن يُظَنَّ بهم قصدُ الخيرِ وإن أخطئوهُ»[1]، ووافقه وأقرَّه ابنُ ميمون في شرحه علىٰ «الإرشاد»[2]، فالجوينيُّ حَكَمَ علىٰ فعل معاوية بالبغيِ، ولكنَّه لم يحكم عليه بالفسقِ وفسادِ الدين.

- ويقول الجويني: «ومعاويةُ وإن قاتلَ عليًّا؛ فإنَّه لا يُنكرُ إمامتَهُ، ولَا يدَّعِيهَا، وإنَّما كان يطلبُ قتلةَ عُثمانَ، ظانًّا أنَّه مُصيبٌ، وكان مُخطئًا، وعليٌّ رضي الله عنه متمسكٌ بالحقِّ»[3].

(٥) وممَّن انتهىٰ إلىٰ ذلك الرأي: أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)، في عقيدته المسماة «الإشارة إلىٰ مذهب أهل الحق»؛ فإنَّه ذكر اختلاف مواقف العلماء فيما وقع بين عليٍّ ومعاويةَ رضي الله عنهما، وذكر الأدلة علىٰ أنَّ ما جرىٰ بينهم لا يُؤدِّي إلىٰ الكفرِ والفسقِ، ثم قال: «والواجبُ في ذلكَ الإمساكُ عمَّا شَجَرَ بينهم، وذكرُ محاسِنِهم»[4].

(٦) وممَّن نصَّ علىٰ ذلك الموقف: أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، حيث يقول: «والمشهورُ من قتال معاويةَ مع عليٍّ ومسيرِ عائشةَ رضي الله عنها إلىٰ البصرةِ، والظنُّ بعائشةَ أنَّها كانت تطلبُ تطفئةَ الفتنةِ، ولكن خرجَ الأمرُ من الضبطِ، فأواخرُ الأمورِ لا تبقىٰ علىٰ وفقِ طلبِ أوائلِهَا، بل تنسلُّ عن الضبطِ، والظنُّ بمعاويةَ أنَّه كان علىٰ تأويلٍ وظنٍّ فيما كان يتعاطَاهُ، وما يُحكىٰ سوىٰ هذا من رواياتِ الآحادِ، فالصحيحُ منه مختلطٌ بالباطلِ، والاختلافُ أكثرُه اختراعاتُ

---

(١) «الإرشاد»: (٣٦٥).

(٢) «شرح الإرشاد»: (٦٧٢).

(٣) «لُمع الأدلة»: (١١٥).

(٤) مطبوعة ضمن «شرح اللُّمع» للشيرازي: (١٠٨).

الروافضِ والخوارجِ، وأربابُ الفضولِ الخائضين في هذه الفنونِ، فينبغي أن تُلازِمَ الإنكارَ في كُلِّ ما لم يثبتْ، وما ثبتَ فتستنبطُ له تأويلًا، فما تعذَّر عليك، فقل: لعلَّ له تأويلًا وعُذرًا لم أطلعْ عليهِ»[1].

(٧) وممَّن نصَّ علىٰ ذلك: إمامُ الأشعريَّةِ في زمنه، السيفُ الآمديُّ (٦٣١هـ)، حيث يقول: «الواجبُ أن يُحسَنَ الظَّنُّ بأصحابِ الرسولِ، وأن يُكَفَّ عمَّا جرىٰ بينهم، وألَّا يُحمَلَ شيءٌ ممَّا فعلُوه أو قالُوه إلَّا علىٰ وجهِ الخيرِ، وحُسْنِ القصدِ، وسلامةِ الاعتقادِ، وأنَّه مُستندٌ إلىٰ الاجتهادِ؛ لمَا استقرَّ في الأسماعِ، وتمهَّد في الطِّباعِ، ووردتْ به الأخبارُ والآثارُ، متواترةٌ وآحادٌ، من غررِ الكتابِ والسُّنَّةِ، واتفاقِ الأُمَّةِ علىٰ مدحِهم، والثناءِ عليهم بفضلِهم، ممَّا هو في اشتهارِه يُغنِي عن إظهارِه»[2].

(٨) وممَّن أكد ذلك: تقيُّ الدينِ السبكيُّ (٧٥٦هـ)، حيث يقول: «وَمِنْ تَوْقِيرِهِ ﷺ توقيرُ أصحابِهِ، والسكوتُ عمَّا شَجَرَ بَيْنَهُمْ»[3].

(٩) وممَّن قرر ذلك: ابنُ حجرٍ الهيتميُّ (٩٧٤هـ)، وهو من أكثر علماء الأشاعرة الذين اهتموا بهذه القضية، وفي بيان موقفه يقول: «فعليٌّ مُجتهدٌ مُصيبٌ، فله أجرانَ . . . ومُقاتِلُوه كعائشةَ وطلحةَ والزبيرِ ومعاويةَ وعمرِو بنِ العاصِ، ومَنْ تَبِعَهُمْ من الصحابةِ الكثيرين من أهلِ بدرٍ وغيرِهم مجتهدون غيرُ مصيبين، فلهم أجرٌ واحدٌ»[4]، وقد اهتم ببيان الموقف من معاوية وأفرد

---

(١) «الاقتصاد في الاعتقاد»: (٢٦٢).

(٢) «غاية المرام في علم الكلام»: (٣٩٠).

(٣) «السيف المسلول علىٰ من سب الرسول»: (٤٣٢).

(٤) «تطهير الجنان واللسان عن مثالب معاوية بن أبي سفيان»: (١١١).

له كتابًا خاصًا بالغ وأطال في شرح ما يراه مناقب لمعاوية.

(١٠) وممَّن نص علىٰ ذلك: شهاب الدين المقري (١٠٤١هـ) في عقيدته المشهورة[1]، وأكدَّ كلامه عبدالغني النابلسي(١١٤٣هـ) في شرح علىٰ العقيدة المسمىٰ «رائحة الجنة شرح إضاءة الدجنة».

(١١) ويقول العدوي الدردير (١٢٠١هـ): «ويجبُ الإمساكُ عمَّا وقعَ بين الصحابةِ من النزاعِ»[2]، وأيَّده الشيخ السباعي (١٢٦٧هـ) في حاشيته.

(١٢) وممَّن قرر هذه العقيدة: الصاوي (١٢٤١هـ)، فقد بيَّن أنَّه يجب علىٰ المسلم أن يصرف ما ورد عن الصحابة من تشاجر «إلىٰ محملٍ حيث كان ممكنًا، فإن لم يُمكن تأويلُهُ وقفنَا؛ لاعتقادِنَا حِفظَهم ممَّا يُوجِبُ الفسقَ؛ لأنَّهم مجتهدون»[3].

(١٣) ويقول البيجوري (١٢٧٦هـ): «وقعَ تشاجرٌ بين عليٍّ ومعاويةَ رضي الله عنهما، وقد افترقتِ الصحابةُ ثلاثَ فرقٍ: فرقةٍ اجتهدتْ فظهرَ لها أنَّ الحقَّ مع عليٍّ، فقاتلت معه، وفرقةٍ اجتهدتْ فظهرَ لها أنَّ الحقَّ مع معاويةَ، فقاتلتْ معه، وفرقةٍ توقَّفت (. . .)، فلم يخرجْ واحدٌ منهم عن العدالةِ بما وقعَ بينهم؛ لأنَّهم مجتهدون»[4].

(١٤) وممَّن قرر ذلك من متأخري الأشاعرة: محمد بخيت المطيعي (١٣٥٤هـ)، حيث يقول: «مَا وقعَ بينهم من التشاجرِ فمنشؤُهُ الاجتهادُ،

---

(١) «إضاءة الدجنة في عقائد أهل السنة»: (١٧٥).

(٢) «شرح علىٰ الخريدة البهية في العقائد السنية»: (٢٥٧).

(٣) «شرح جوهرة التوحيد»: (٣٢٩ - ٣٣١)

(٤) «تحفة المريد علىٰ جوهرة التوحيد»: (٢٤٥)

فالمُخطئُ كالمصيبِ مأجور، فلا يخِلُّ بالعدالةِ، ولا تَخُضْ في تفصيلِ ذلك التشاجرِ مخافةَ أن تصيب قدحًا وذمًّا في واحد منهم»[1].

وبعد سرد هذه النقول عن أئمة المذهب الأشعري وصناعه، لا بُدَّ من التأكيد - صدقًا مع القارئ - علىٰ أنَّ بعض علماء الأشاعرة حين ذكر تفسيق المحاربين لعليٍّ ﵁ قال: «وهو ما عليه أكثر الأصحاب»[2]، ولكنَّ هذا مخالفٌ لما ذهب إليه أئمةُ المذهب، وهو لم يذكر لنا من هم ولا شيئًا من أسمائهم ولا مكانتهم العلمية.

وقد توافق مع الأشاعرة علماء المذهب الماتريديِّ أيضًا، فقد قرَّر علماؤه ومحققوه الموقف نفسه، فها هو أبو المعين النسفي (٥٠٨هـ)، أحد أكبر المنظرين للمذهب الماتريدي يقول حين ذكر أنَّ عليًّا هو الأحق بالخلاف بلا تردد: «وإذا كان الأمرُ كذلك كان خطأُ معاويةَ ظاهرًا، إلَّا أنَّه فَعَلَ ما فَعَلَ أَيْضًا عَنْ تَأْوِيلٍ، فلم يصرْ به فاسقًا علىٰ ما قرَّرْنَا»[3].

ويقول سعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ): «والمخالفون بُغاةٌ علىٰ الإمامِ الحقِّ بشبهةٍ هي تركِهِ القصاصَ من قتلةِ عُثمانَ؛ لقولِهِ ﷺ لعمارٍ: «تَقْتُلُكَ الْفِئَةُ الْبَاغِيَةُ»، وقد قُتِلَ يوم صفين علىٰ يدِّ أهلِ الشامِ، ولقولِ عليٍّ ﵁: «إِخْوَانُنَا بَغَوْا عَلَيْنَا»، وليسوا كُفَّارًا ولا فَسَقَةً ولا ظَلَمَةً لمَا لهم من التأويلِ»[4].

---

(١) «القول المفيد في علم التوحيد»: (١٠٩).
(٢) انظر «شرح المواقف»، للجرجاني: (٨/ ٣٨٤).
(٣) «تبصرة الأدلة»: (٢/ ٨٨٨).
(٤) «شرح المقاصد»: (٥/ ٣٠٨).

وعلماء الماتريدية - كما يدل عليه كلامهم - يُفرِّقون بين الحكم علىٰ ما وقع من معاوية، وأنَّه بغيٌ وتعدٍّ، ولكنَّهم لا يحكمون علىٰ معاويةَ بالفسق وفساد الديانة.

ويُمكن للباحث أن يتحقَّق من موقف أولئك العلماء من معاوية من جهات أخرىٰ، كموقفهم من تعريف الصحابي ومفهومه، وموقفهم من النصوص الشرعية التي جاءت في شأن معاوية مدحًا وقدحًا، وكيف تعاملوا معها، فحديثهم حول هذه القضايا يثري الموضوع، ويجلي الصورة بشكل كبير جدًّا.

*** تعليق علىٰ ما سبق:**

فهذه التقريرات من كبار علماء المذهب الأشعري والماتريدي تدلُّ علىٰ أنَّهم يقتدون بالصحابة ﷺ في موقفهم من معاوية، ويحفظون له صحبته للنبي ﷺ، ولا يقدحون في دينه، ولا يجورون عليه بالأوصاف المتنافية مع حاله، فلا يصفونه بالكفر، ولا النفاق، ولا الفسق، ولا فساد الديانة، ويعدونه من الصحابة الذي جاء الفضل في حقهم، ومع ذلك حكموا بخطئه، وأنَّه لم يكن مُصيبًا في مخالفته لعلي، ويرون أنَّه لا يساوي عليًّا ولا يُدانيه في المنزلة والشرف، ولكن لا يعني هذا أن يُحقِّروا من شأنه، أو ينزلوا من قدره الذي يستحقه، وهم في ذلك كله موافقون لما كان عليه الصحابة ﷺ.

وهذا يدلُّ علىٰ أنَّ حفظ حق معاوية ﷺ، والدفاع عنه، والذبِّ عن عرضه ليس مقتصرًا علىٰ طائفة قليلة من الناس، بل هو الموفق الأغلب لعلماء المسلمين وفقهائهم، ما عدا الاتجاه الشيعي بجميع أطيافه، أو من تأثر بهم ودخلت عليه مادة من موادهم.

* **وهذا التقرير له معطيات منهجية وسلوكية متعددة، ومن أهمها:**

المعطىٰ الأول: هو أن القدح في معاوية ﵁ والطعن في دينه وأمانته ليس داخلًا في النسق السُّني العام، ولا يعد صاحبه جاريًا علىٰ ما كان عليه الصحابة، ومَن تبعهم في موقفهم من علماء المسلمين.

المعطىٰ الثاني: هو أنَّ هذا الموقف الأغلب للأمة المسلمة يعطي الشاب المسلم المتابع للهجمة الشرسة ضد معاوية جرعة اقناعية عالية؛ لأنَّه يدرك أنَّ الموقف المحترم لمعاوية والمحتفظ بصحبته ليس موقفًا ضعيفًا أو غير متماسك، وإنَّما هو موقف الصحابة ﷺ، وموقف من تبعهم من كبار علماء المسلمين، ويكفي هذا أن يكون دليلًا مقنعًا علىٰ قوة موقفه، وعلىٰ صدق رأيه علىٰ وجاهة رؤيته؛ لأنَّ الصحابة هم الأدرىٰ بحال معاوية ورأيهم فيه هو الأعدل والأضبط والأعلم.

ومن المهم التأكيد علىٰ أنَّ الاهتمام بالكشف عن ضخامة ذلك الموقف ليس معناه الدعوة إلىٰ التسليم المجرد للكثرة ولا الدعوة إلىٰ الابتعاد عن إعمال الفكر والعقل في التاريخ؛ وإنَّما القصد منه استحضار المسار التاريخي الغالب الذي سار علىٰ ما كان عليه الصحابة في الموقف من معاوية، والتذكير بما يمتلكه من حجج شرعية وعقلية.

المعطىٰ الثالث: أنَّه يُمكن للمرء في تعامله مع معاوية ﵁ أن يجمع بين حفظ صحبته، وحفظ حقوقه، وبين الاعتراف بما وقع فيه من أخطاء، والحكم بما يناسبها في ميزان الشريعة، كما فعل الصحابة، وكبار علماء المذاهب المشهورة، من غير أن يُبالغَ في ذمِّه أو يصلَ إلىٰ الفجورِ في الخصومة معه ﵁.

المعطىٰ الرابع: أنَّ مهمة الناقد لمعاوية والساعي إلىٰ ثلبه وتنقصه والواصف له بالكفر أو بالنفاق أو الفسق أو الفساد في الديانة ليست مهمة سهلة؛ لأنَّه رأي يقف فيه معارضًا لموفق الصحابة ﷺ ولمواقف كبار علماء المسلمين ومحققيهم، ويقف فيه أمام أدلة عقلية وتاريخية ضخمة، وموقف كهذا يحتاج إلىٰ قدر كبير من البحث، ومادة كبيرة من الحجج حتىٰ يُمكن إقناع الناس بأن يتخلَّوا عمَّا يعرفونه من مواقف الصحابة، ومواقف كبار الأئمة والعلماء من معاوية!!! ويتخلَّوا عمَّا يعرفونه عن منزلة الصحابة، وعن علو شأنهم وفضلهم وقدرهم!! والوصول إلىٰ هذا في غاية الصعوبة إن لم يكن متعذِّرًا؛ لأنَّه معارض بأدلة شرعية ظاهرة ومعارض بمواقف الصحابة البينة.



نظرةٌ نقديَّةٌ في كتابِ «شرحِ السّنَّةِ» للبربهاريِّ

يُعَدُّ كتاب «شرح السُّنة» للإمام البربهاري من أشهر الكتب التي شرحت عقيدة أهل السنة والجماعة، وقد أودعه مؤلفه مسائل مهمة، وضمَّنه قضايا متنوعة ممَّا يدخل فيه عقيدة أهل السنة.

إلَّا أنَّ القارئ للكتاب يجد أن مؤلِّفَه - الإمامَ البربهاريَّ - يصف كتابه بأوصاف كبيرة، ويُحذِّر من مخالفة أيِّ حرفٍ فيه، بل إنَّه حذَّر من مجرد التردد أو التوقف، فقد قال مُطالِبًا بلزوم الأخذ بما في كتابِه ومُحذِّرًا من مخالفةِ شيء ممَّا فيه: «**وجميعُ ما وصفتُ لك في هذا الكتابِ فهُوَ عنِ اللهِ - تعالىٰ -، وعن رسولِهِ ﷺ، وعن التابعين، وعن القرنِ الثالثِ إلىٰ القرنِ الرابعِ، فاتَّقِ اللهَ يا عبدَ اللهِ، وعليكَ بالتصديقِ والتسليمِ والتفويضِ والرِّضَىٰ بما في هذا الكتابِ، ولا تكتمْ هذا الكتابَ أحدًا من أهل القبلةِ، فعسىٰ اللهُ أن يرُدَّ به حيرانًا من حِيرَتِهِ أو صاحبَ بدعةٍ من بدعتِهِ أو ضَالًّا عن ضلالَتِه؛ فينجوَ به، فاتَّقِ اللهَ وعليكَ بالأمرِ الأوَّلِ العتيقِ، وهو ما وصفتُ لك في هذا الكتابِ، فرحمَ اللهُ عبدًا ورحمَ والدَيْهِ قرأَ هذا الكتابَ، وبثَّهُ وعملَ به، ودعا إليه، واحتجَّ به؛ فإنَّه دينُ اللهِ، ودينُ رسولِهِ، وأنَّه مَنِ استحلَّ شيئًا خِلافًا لمَا**

في هذا الكتابِ؛ فإنَّه ليس يَدِينُ اللهَ بدينٍ وقد ردَّهُ كُلَّهُ»[1].

ويرىٰ الإمامُ البربهاريُّ بأنَّ ما ذكرَه في كتابِه يُحقِّقُ السُّنَّةَ والنَّجاةَ من النارِ؛ فإنَّه لمَّا ذكرَ الفرقَ الهالكةَ والفرقةَ الناجيةَ قال: «فمَن أقرَّ بما في هذا الكتابِ، وآمنَ به، واتخذَهُ إمامًا، ولم يشكَّ في حرفٍ منه، ولم يجحدْ حرفًا منه؛ فهو صاحبُ سُنَّةٍ وجماعةٍ كَامِلٌ، قد كَمُلَتْ فيه الجماعةُ، ومَن جحدَ حرفًا ممَّا في هَذَا الكتابِ، أو شكَّ في حرفٍ منه، أو شكَّ فيه، أو وقفَ؛ فهو صاحبُ هَوًىٰ»[2].

فهذه النصوصُ تدلُّ علىٰ أنَّ الإمامَ البربهاريَّ يرىٰ أنَّ ما جمعه في كتابه يُحقِّقُ السُّنة، ويُحقِّقُ النجاةَ يوم القيامة، وأنَّ مَن خالفه في شيء ممَّا ذكره في كتابه؛ فهو صاحب هَوًىٰ.

وقد أيَّد الشيخُ صالحُ الفوزانُ الإمامَ البربهاريَّ علىٰ تقريراتِه تلك، فقال مُعلِّقًا علىٰ بعضها: «ما ذُكِرَ في هذا الكتابِ هو اعتقادُ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، فلم يَقُلْ: «مَنْ لَمْ يَعْتَقِدْ ما قُلْتُ»، وإنَّما قال: «مَنْ لَمْ يَعْتَقِدْ مَا فِي هذا الكتابِ»، وهو أُصولُ مذهبِ أهلِ السُّنةِ والجماعةِ، فلا مأخذَ عليه في هذا الكلامِ كما ظنَّه بعضُ القُرَّاءِ؛ لأنَّه دوَّن في هذا الكتابِ أصولَ أهلِ السُّنَّةِ والجماعةِ، فمَن أنكرَ شيئًا منها أو أنكرَها فهو ضالٌّ لا شكَّ»[3].

ونحن إذا اعتبرنا نصوصَ الشريعةِ، وتأمَّلنا في واقع كتاب «شرح السنة» نُدركُ أنَّ تلك الأوصاف التي أطلقها البربهاري علىٰ كتابه غير صحيحة؛ لأنَّه

---

(١) «شرح السُّنة»: (١٠٦).

(٢) «شرح السُّنة»: (١٣١).

(٣) «إتحاف القارئ بالتعليقات علىٰ شرح السُّنة»: (٢/ ٢٣٨).

لم يجئِ الأمرُ بإلزامِ الناسِ بكل ما يذكر في الكتب والمؤلفات إلَّا بكتاب الله، وصحيح سنة الرسول ﷺ، وما ذكره المُؤلف في كتابه لا يدخل في ذلك؛ لأنَّه اشتمل علىٰ تقريراته وفهمه.

وقد أبدىٰ عدد من المعاصرين تحفُّظه علىٰ ما ذكره المؤلف، ومنهم: «محقق الكتاب: خالد الرادي»، ومنهم: «د. عبدالرحمن العثيمين»؛ فإنَّه قال مُعلِّقًا علىٰ المؤلف: **«هذه مبالغةٌ مردودةٌ غيرُ مقبولةٍ من المُؤلِّفِ - عفا الله عنه -، ومثلُ هذا الكلامِ لا يُقالُ إلَّا لكتابِ اللهِ ﷻ، أو الصحيحِ الثابتِ من سُنَّة مُحمدٍ ﷺ، وأمَّا كلامُ البربهاريِّ فمِثْلُ كلامِ غيره، يُؤخَذُ منه ويُترك، وما كان ينبغي له رَحِمَهُ اللهُ أن يُزَكِّيَ نفسَه إلىٰ هذا القدر المرفوض»**[1].

ثم إنَّا إذا تأملنا في الكتاب «شرح السُّنة» نجدُه ليس شاملًا لكُلِّ مسائلِ الاعتقادِ التي يترتَّب عليها النجاةُ يوم القيامة، ثم إنَّه قد اشتمل أيضًا علىٰ مسائلَ عديدةٍ تُعَدُّ من مسائل الاجتهاد الخلافيةِ بين علماء الإسلام، بل إنَّه ذكر مسائلَ ليس عليها دليلٌ أصلًا.

*** المسائل الاجتهادية:**

- ومن المسائل الاجتهادية التي اشتمل عليها كتاب البربهاري:

(١) أنَّ الجنة التي أدخلها آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأخرج منها هي جنة الخُلد.

(٢) أنَّ الجُمُعَةَ يُصَلَّىٰ بعدها سِتُّ ركعات، يفصل بين كُلِّ ركعتين.

(٣) حُكْمُ قصرِ الصلاةِ في السفرِ.

(٤) حُكم الصيام في السفر.

---

(١) «طبقات الحنابلة» - حاشية -: (٣/ ٦٠).

(٥) حُكم الصلاة في السراويل.

(٦) حُكم النكاح بغير ولي ولا شاهدين.

(٧) عددُ التكبيرات في صلاة الجنازة.

(٨) سماعُ الأموات لكلام الأحياء.

(٩) حُكم إفرادِ أحدٍ بالصلاة عليه غيرِ الرسول ﷺ وآله.

- فكلُّ هذه المسائلِ وقع فيها الخلاف بين فقهاء الإسلام وأئمته، وهي ممَّا لا يصحُّ أن يُحكم علىٰ المخالف فيها بأنَّه صاحبُ هوًىٰ، أو أنَّه من الهالكين يوم القيامة.

*** المسائل التي ليس عليها دليل، أو دليلها ضعيف:**

- ومن المسائل التي ليس عليها دليل أو أن دليلها ضعيف:

(١) أنَّ حوض نبي الله صالح ﷺ هو ضرع ناقته، فالحديث الوارد في ذلك حكم عليه عدد من العلماء - كابن الجوزي، والذهبي - بالوضع والنكارة.

(٢) أنَّ أرواح الكفار في بئر برهوت في حضرموت، وليس فيها حديث مرفوع، وإنَّما آثار موقوفة، وقد ضعَّفها عدد من العلماء - كابن رجب وغيره -، ولم يأخذ بها الإمام أحمد نفسه.

(٣) أنَّ أوَّلَ مَن ينظر إلىٰ الله الأضراء، ثم الرجال، ثم النساء، وهذا التحديد لا دليل عليه، وممَّن نصَّ علىٰ ذلك الشيخ صالح الفوزان في شرحه(١).

---

(١) انظر «إتحاف القارئ بالتعليقات علىٰ شرح السُّنة»: (١/ ٣١٧).

(٤) أنَّ كُلَّ قطرةٍ تنزل من السماء معها ملك يوصلها إلىٰ مكانها، وليس فيها حديث مرفوع صحيح، وإنَّما ورد فيها آثار موقوفة.

- وقد اشتمل الكتاب علىٰ عبارات مجملة غير محررة، وعبارة وقعت فيها المبالغة كمثل قول المؤلف: «**واعلمْ - رَحِمَكَ اللهُ - أنَّه ما كانت زندقةٌ قطُّ، ولا كفرٌ، ولا شكٌّ، ولا بدعةٌ، ولا ضلالةٌ، ولا حيرةٌ في الدين إلَّا من الكلامِ وأهلِ الكلامِ والجدالِ والمِرَاءِ والخُصومةِ**»[1]، ولا شكَّ أنَّ هذه مبالغة؛ فإنَّ من البين جدًّا بطلان علم الكلام وخطئه، ولكن ليس من العدل القول بأنَّه لم يحصل كُفرٌ ولا زندقةٌ إلَّا من طريق علم الكلام، أو من طريق أهلِه، فكثيرٌ من الزنادقة والكفرة لم يكونوا من المتكلمين، ولا من أتباعهم.

- **وبعد هذا العرض يتبيَّن لنا**: أنَّ تلك العبارات التي أثنىٰ بها الإمام البربهاري علىٰ كتابه غير صحيحة، وهي مخالفةٌ لدلالات الكتاب والسُّنة، ومخالفةٌ لأصول أهل السُّنة في الاجتهاد في المسائل الفرعية.

فهي ممَّا يجب إنكارُه وبيانُ خطئِه، ولكنَّ هذا لا يعني اتهامَ الإمامِ البربهاريِّ أو القدحَ في علمه أو دينه، ولا يبررُ لأحدٍ أن يتطاولَ عليه، أو لا يلتزم الأدبَ معه.

وإنَّما غاية ما يدلُّ بيان الخطأِ ولزوم إظهار مخالفته لمقتضيات النصوص الشرعية، مع حفظ حقوق الإمام البربهاري، ومراعاة مكانته وقدره وجهوده.



(١) «شرح السُّنة»: (٩٢).

أثرُ التَّصَوُّفِ في نشرِ الخُرافةِ في الأُمَّةِ

الحمدُ للهِ ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلامُ علىٰ أشرفِ الأنبياءِ والمرسلين، وعلىٰ آلِهِ وصحبِهِ أجمعين . . . أمَّا بعد:

فقد جاء الإسلامُ ونشر الوعي في عقول الناس، وبصَّرهم بالطرق التي ترفع عنهم الجهالة والعمىٰ، فحثَّهم علىٰ التدبُّرِ، واستعمالِ العقل، والنظرِ في ملكوت السموات والأرض، ونفَّرهم من تقليدِ الآباء بغيرِ حُجَّة، والتسليمِ لأقوالهم من غيرِ مُستندٍ، ونبَّههم علىٰ طرقِ المجادلةِ وأساليبِ الحِجَاجِ، وبناءِ الأقوالِ والمعتقداتِ، وطالبَ المخالفين والمُدَّعين بإقامةِ الأدلة التي تدلُّ علىٰ صحة أقوالهم، وبيَّن المواطن التي يقعُ من خلالها الغلطُ في أقوال المخالفين، كالاضطرابِ والتناقضِ والتفريقِ بين المتمثلاتِ، وعدم الاطراد في القول، وبطلان اللازم، ونحوها.

فلقد جاء الإسلام بمنهجية علمية فائقة، ظاهرة المعالم، واضحة المسالك، قوية التأثير، فأحدثت هذه المنهجية ثورةً في تفكير الأُمة وتعقلها، وسار متقدموا الأمة علىٰ مقتضاها، فبنوا علومهم ومعارفهم ومعتقداتهم عليها، وألفوا كتبهم وهم مستحضرين لمنهجيتها، وسيَّروا حياتهم، وأقاموا هيكل معيشتهم علىٰ ما تقتضيه، فلم يعد لمَا ينافي تلك الأصول المنهجية

سلطة، ولم يبقَ لمَا لا يتماشىٰ معها تأثيرٌ، فخَبَا وَهَجُ الخرافةِ، وضاقَ مجالُ الأساطير، وقلَّ ظهور الشعبذة والخيالات، فعاش الناس حياة مستقرة في نفسها، متناسقة في واقعها، حتىٰ غدت مثالًا يُحتذىٰ به، ونبراسًا يُقتدىٰ به.

وما زالت الأمة كذلك حتىٰ ظهر فيها التصوف ببدعه وتراتيبه المخالفة للدين ولمقتضياته المعرفية، ومازال التصوف يتوغل في جسد الأمة، ويتعمق في أرضها، مع تطوره في بعده عن المنهجية المعرفية الإسلامية، حتىٰ أضحىٰ من أوسع الطرق، وأكثر السبل التي ولجت منها المظاهر المخالفة للمنهجية المعرفية التي جاءت بها النصوص، فلقد جاء التصوف بطقوس غرست في عقول الأمة الخرافات، وصيرت أذهان الناس وعواطفهم أسيرة للخيالات، ورتبت شؤون حياتهم علىٰ التوهُّمات، فشاعت في المجتمعات الإسلامية الروح المخالفة للروح العلمية التي جاء بها الإسلام، وقد صور هذه الحالة كثير من مصلحي هذه الأمة ومفكريها.

- ومن هؤلاء: «محمد عبده»، حيث يقول: «فلْينظُرِ الناظرون إلىٰ أين وصلَ المسلمون ببركةِ التصوفِ، واعتقادِ أهلِه بغيرِ فَهْمٍ، ولا مراعاةِ شرعٍ، اتخذوا أندادًا، وصار يُقصد بزيارةِ القبورِ والأضرحةِ قضاءُ الحوائجِ، وشفاءُ المرضىٰ، وسعةُ الرزقِ، بعد أن كانت للعبرةِ وتذكرةِ القدوةِ، وصارت الحكاياتُ الملفقة ناسخةً فعلًا لمَا ورد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون علىٰ الخير، ونتيجة ذلك كُلِّه أنَّ المسلمين رغبوا عمَّا شرعه الله، إلىٰ ما توهَّموا أنَّه يرضي غيره ممَّن اتخذوا أندادًا له، وصاروا كالإباحيين في الغالب، فلا عجب إذ عمَّ فيهم الجهلُ، واستحوذَ عليهم الضعفُ، وحُرِمُوا ما وعدَ اللهُ المؤمنين من النصر؛ لأنَّهم انسلخوا من

مجموعِ ما وصفَ اللهُ به المؤمنين (....)، فهذا النوعُ من اتخاذِ الأندادِ كان من أهم أسبابِ تأخُّرِ المسلمينِ، وسُقُوطهم فيما سقطوا فيه»[1].

- ومن هؤلاء: «ابن باديس»، حيث يقول: «لقد سيطرتِ الطرقُ الصُّوفيَّةُ علىٰ الفكرِ الإسلاميِّ، والمجتمعِ المغربيِّ في القرنِ التاسعَ عشر، سيطرةً مُذهلةً، فبلغَ عددُ الزوايا في الجزائرِ: (٣٤٩ زاوية)، وعددُ المريدين أو الإخوان: (٢٩٥٠٠٠)، والفقهاءُ الذين عُرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طُرُقِّيِّين، فَسَادَ الظلامُ، وخيَّمَ الجُمودُ، وكَثُرَتِ البدعُ، واستسلمَ الناسُ للقدرِ (....)، وهذه الظاهرةُ الاجتماعيَّةُ أدَّت إلىٰ تعطيل الفكرِ وشلِّ جميع الطاقات الاجتماعيَّةِ الأخرىٰ»[2].

ومَن يتأمَّلُ في تراتيب الصوفية وطرقها، وأورادها وطقوسها: يُدركُ أنَّها تتحمل القدر الأكبر في نشر الخرافة في الأمة، وشيوع السلبية الفكرية فيها، والذي يدلُّ علىٰ هذا أمور كثيرة، لعلها ترجع في مجملها إلىٰ سبعة أمور هي:

* **الأمرُ الأوَّلُ**: التعلُّق بالرؤىٰ والأحلام، والمصادر الوهمة في المعرفة، كالهواتف، والإسراء والمعراج إلىٰ السماء، والحكايات والقصص، ونحوها في بناء العقائد، والتصورات، والأحكام، فقد تعلَّق الصوفية بهذه المصادر في كثير من شؤونهم الدينية والحياتية، فكم من ورد ودعاء بنوا مشروعيته علىٰ رُؤيا رآها الوليُّ في منامه أو في يقظته، فجعلها عبادةً من أعظم العبادات تترتب عليها أعظم الأجور، إلىٰ درجة أنَّ المحافظ

(١) «تفسير المنار»، لرشيد رضا: (٢/ ٦١).
(٢) «أعمال ابن باديس»، بواسطة: التصوف منشؤه ومصطلحاته، للسحمراني: (١٦٦).

عليها يدخل الجنة بغير حساب ولا عذاب!! وكم حُكِمَ بناءً علىٰ تلك الطُّرق الوهمية من أحكام علىٰ المعينين بالتزكية، أو الفلاح، أو الخسران! وكم حُدِّدَ بناءً عليها من موضع لقبور الأولياء والصالحين، وحُددت فضائل زيارتها.

فقد اعتمد الصوفية علىٰ هذه المصادر وجعلوها مُستندًا لهم في كثير من أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، فلا تكاد تقرأ كتابًا من كتبهم في التراجم والسير إلَّا ويستوقفك سيلٌ عارمٌ من تلك القصص التي فيها أنَّ وليًّا سمع هاتفًا يقول له كذا وكذا، فيأخذه الولي ويجعله دينًا يدين الله به، أو أنَّ وليًّا رأىٰ الخضر يمشي في الطريق، وأخذ منه وِردًا يترتَّب عليه من الأجر كذا وكذا، أو أنَّ صالحًا كان يمشي في أرض خالية، فسمع صوتًا لا يعرف مصدره يأمره بأمر ما، ثم يُرَوج هذا الأمر علىٰ أنَّه من مصدر معصوم.

إنَّ التعلُّقَ بمثل هذه الهواتف والرؤىٰ يفتح الباب علىٰ مصراعيه لولوج الخرافة والأساطير إلىٰ عقول الناس وقلوبهم؛ لأنَّه يدعوهم إلىٰ تصديق أخبار لا يعلمون مصدرها ولا قائلها، فمَن كان يصدق بذلك، فكيف تريد منه أن ينكر الخرافة أو يبتعد عنها؟!

* **الأمرُ الثاني**: الغلوُّ في الأشخاص، فالغلوُّ في الأشخاص عند الصوفية بلغ مبلغًا عظيمًا لا يضاهيهم فيه إلَّا الشيعة، فقد بلغ بهم الغلوُّ حتىٰ أضفوا علىٰ الوليِّ صفات الباري ﷻ، فالوليُّ يرتقي في ولايته حتىٰ يقول للشيء كن فيكون! فهو يتصرَّفُ في الكون، ويعلمُ ما تُخفي الصدورُ، وما يُكِنُّه المريدُ في قلبه من موافقة شيخه أو مخالفته! والوليُّ يُعطي الرزقَ والولدَ، ويغفرُ الذنب والزَّلل، والوليُّ يخالف أوامرَ اللهِ - تعالىٰ -، ويفعل الأشياء الغريبة، ولا يُنكر عليه.

والوليُّ عندهم له اتصالٌ مباشرٌ بالله - تعالىٰ -، وبالرسولِ ﷺ، وبالخضرِ ﷺ، والوليُّ هو الذي يحفظُ المسافرَ، ويردُّ الغائبَ، وهو الذي يشفي المريضَ ويُعافي المُبتلىٰ، والوليُّ هو الذي ينصر علىٰ الأعداء، ويحددُ موقفنا منهم، فإذا نزل العدو بساحتنا؛ فليس علينا إلَّا أن نذهب إلىٰ سدنةِ الوليِّ حتىٰ يُشاوروه في حالنا، وفي أحيان كثيرة يخرجُ السادنُ إلىٰ الناسِ ويخبرُهم بأنَّ الوليَّ لم يأذنْ في قتالِ الغازي، ويأمرُ بتركِه، وعدم الاعتراضِ له!

وكلُّ هذه الأشياء يفعلها الوليُّ بإذن الله تعالىٰ كما يقولون! وما أدري كيف علم أولئك بأنَّ الله - تعالىٰ - أذن للوليِّ؟! وبأية حُجة نسبوا إلىٰ الله -تعالىٰ- ذلك الإذن؟! فهل سأل القائلون بهذا القول أنفسهم عن موقف العقلاء من هذه الدعوىٰ، وهل تنبهوا أنَّ للناس عقولًا يُحاكِمون إليها الدعاوىٰ ويُميِّزون صحيحها من ضعيفها، وأنَّ عندهم النصوص الشرعية التي تدل علىٰ بطلان تلك الدعوىٰ وكذبها.

إنَّ شيوع مثل هذه الأوصافِ عن الأولياءِ في المجتمعات الإسلاميَّة من أكبر الأسباب في انتشار الخرافة، والتخبط الفكري، والتوهم المعرفي، وذلك أنَّ الناس يتعلَّقون بأشياء لا حقيقة لها، ويرجعون إلىٰ أناس لم يسمعوا كلامهم ولم يدركوا شيئًا ممَّا يُنسب إليهم إلا مجرد أخبار واهية.

* **الأمرُ الثالثُ**: التعلُّق بالخوارق والكرامات، فمَن يتأمل في طبقات الصوفية، وكتب التراجم التي أُلِّفت في سير الأولياء والصالحين، ومَن يستمع إلىٰ مجالس الذكر عندهم: يستوقفه كثرةُ الكرامات التي لا يكاد وليٌّ من الأولياء إلَّا وله عددٌ كبير منها! خوارق غريبة كل الغرابة، وبعيدة كل البعد عن العقل، بل وبعضها ظاهر كل الظهور في مخالفة النصوص الشرعية، ومع

هذا يذكرونها علىٰ أنَّها كرامة يكرم الله - تعالىٰ - بها أولياءه، فعلَّقوا قلوب الناس بالأشياء المخالفة للضرورات والحسيات، وربطوا عواطفهم بما يخرج عن حياتهم الطبيعية القريبة!

ومَن يخالفهم في المنكر منها حكموا عليه بأنَّه يُنكر الكرامات، ويقيد قدرة الله - تعالىٰ -، وغفلوا عن أنَّ المخالفة ليست في أصل الكرامة، ولا في الصحيح منها، إنَّما في تلك الكرامات الغربية التي ينبغي لكل عاقل من الصوفية وغيرهم إنكارها.

وقد غفل الصوفية عن أنَّهم بفعلهم هذا قد استخفوا بالكرامات، وحقَّروا من شأنها، وفتحوا الباب للاستخفاف بها، وعدم قبولها من أصلها؛ لأنَّهم لم يراعوا فيها لا العقل ولا الشرع ولا الفطرة ولا الأخلاق الفاضلة.

فمن كراماتهم ما يتضمن أنَّ الولي يتقلب في خلقته علىٰ أشكال مختلفة، فذكروا عن بعض الأولياء أنه تارَّة يكون وحشًا، وتارة يكون فِيلًا، وتارة يكون صبيًّا صغيرًا!! هكذا يتقلب في خلقته علىٰ أنَّه كرامة له، وذكروا عن بعض الأولياء أنَّ الله أعطاه التصرف في كل من حضر عنده فلا يضحك ولا يبكي، ولا يقوم ولا يقعد إلَّا بإذن الولي، ولما شكَّ بعض الحضور في قدرته علىٰ ذلك أمره الوليُّ بالقيام فلم يستطع، فقال له الولي: ألم تعلم أنَّ قلوب الخلق بين أيدينا كالمصابيح من وراء الستارة نشهدها رأي العين!!

إنَّ مجتمعًا تشيعُ فيه مثل تلك الأخبار المخالفة للعقل والواقع والشرع والفطرة، وتشيع فيه علىٰ أنَّها كرامة لا بُدَّ أن يصدق بها، وإلَّا سيعاقب العقاب الشديد؛ لهو مجتمع أسير للأوهام، وسيتقبل الخرافة بكل سهولة؛ لأنَّه رُبِّيَ علىٰ قبول ما يخالف العقل والشرع بحجة أنَّها كرامة للولي، وهي تطرق سمعه كل حين.

* **الأمرُ الرابعُ**: التأويلُ الباطنيُّ والرمزيُّ، فقد شاع عند الصوفية التأويل الباطني للنصوص بحجة أنَّ الشريعة منقسمة إلىٰ ظاهرٍ لا يصلحُ إلَّا للعوام من الناس، وباطنٍ وحقيقة لا تصلح إلَّا للخواص منهم، وأضفوا علىٰ هذا التقسيم قداسة وأهمية بالغة بحيث غدا من أصول الطريقة عندهم، ومن أركان منهج الاستدلال لديهم، وغدا هذا التقسيم سبيلًا لتبرير قبول ما يخالف ظواهره النصوص من الأقوال والأفعال، وما يخالف العقول السليمة أيضًا، وأخذ كثير منهم ينص علىٰ أنَّ الشريعة منقسمة إلىٰ ظاهر وباطن، وأنَّ مَن ينكر تلك الأقسام إنَّما أُتي من جهلِه بتلك الأسرار العالية التي لا يدركها إلَّا الخُلَّصُ من الناس.

فماذا بقي أمام الخرافة من أن تصل إلىٰ عقول الناس بعد أن شُحنت بتلك التوهمات، فقِيل لهم إنَّه يجب عليكم أن تصدقوا بكل ما يصدر من الولي والصالح، ولو كان مخالفًا للشرع، أو العقل،أو الأخلاق؛ لأنَّ الولي عنده حقيقة لا تعلمونها ولم تبلغوها! فماذا بقي عن باب الخرافة، أم يفتح علىٰ مصراعيه؛ لتسلك إلىٰ قلوب الناس وعقولهم بعد شيوع هذه الأفكار الهدامة وانتشارها.

* **الأمرُ الخامسُ**: التعبُّد بالطلاسم، والحروف السرية، والسجعات المتكلفة التي اشتملت عليها الأذكار والأوراد عند الصوفية، والأسماء الغريبة التي يقولون إنَّها أسماء للجن، فقد كثر في أوراد الصوفية وأذكارهم التراكيب الغريبة التي ليس لها معنىٰ أصلًا، والطلاسم المستوحشة التي لا يكاد يستطيع المرء النطق بها، وجعلت دليلًا علىٰ أهمية الذكر وكثرة ثوابه وكبير تأثيره.

ففي بعض أوراد القادرية: «ياطهلفوش انقطع الرجاء إلَّا منك. . .»، وفي بعضها: «ايتنوخياملوخ. . . . يامهباش»، وفي بعض أوراد الشاذلية: «أحون، قاف، أدم، حم، ها، آمين، كهيعص»، وفي بعضها: «قاف جيم سران مع سرك»، وفي بعض أوراد البدوي: «بدعق، محببة، صورة محببة، سقفاطيس أحون»، وفي بعض الأوراد الختمية نداء للأرواح الروحانية العلوية والسفلية إلىٰ أن يصل فيها إلىٰ أسماء أعجمية غريبة، فيذكر: شمخاهروشمهاهيروالأغلاغيطال أه- ياههيوهبقطريال، وغيرها، فقلب يُعلق بهذه الخرافات والطلاسم علىٰ أنَّها أذكار فاضلة شرعها الله - تعالىٰ - لعباده، وأوراد يصل بها المريد إلىٰ ربه كيف يراد منه أن يتنكر للخرافة وللانتهاك الفكرية وهو غارق فيها إلىٰ أخمص قدميه؟!!

* **الأمرُ السادسُ**: التزهيد في طلب العلم الشرعي، والتحقير من شأن علماء الشريعة، فالصوفية لما أدركوا أن علومهم ومعارفهم لا تتماشىٰ مع دلالات النصوص ومقتضياتها، وقد اشتد إنكار الفقهاء وأتباع المذاهب عليهم في شطحاتهم، أخذ بعضهم يزهد الناس في طلب العلم الشرعي بحجة أنَّه طريق طويل لا يؤدي إلىٰ الحقيقة، وبحجة أنَّ الولي الكامل يحصل العلم من طرق أكمل، فالوليُّ يأخذ علومه من الله - تعالىٰ - مباشرة، أو من الرسول ﷺ، أو من الخضرِ، أو من اللوحِ المحفوظِ، وقد بلغ الحالُ ببعضهم إلىٰ أن جعل من آفات المريد طلب الحديث، وأوصىٰ بعضهم ألَّا يتعلَّم الصوفي العلم، وجعل بعضهم طلب العلم من الركون إلىٰ الدنيا، بل جعله من الأمور التي تحجب عن الله تعالىٰ.

ولا شكَّ أنَّ هؤلاء الصوفية المانعون من طلب العلم الشرعي، والذين

زهدوا الناس فيه يتحملون أعظم الوزر في تأخر المسلمين وانحطاطهم، وتأخرهم في الإنتاج والتقدم، واستيلاء الأعداء عليهم، فقد تقدَّم ركب الحضارة، ونشط الغرب، وأبدع في ميادين العلم والاختراع التي جعلت منه ماردًا يصول ويجول في العالم الإسلامي، ذلك العالم الذي سيطرت عليه الأوهام والخرافات، واكتفىٰ في بعض البلاد في صد العدو القادم إليه بقراءة صحيح البخاري في المسجد، بناءً علىٰ نصيحة بعض الأولياء، أو باستشارة الولي الميت في قبره منذ كذا وكذا.

* **الأمرُ السابعُ**: شيوع روح الجبرِ والاستسلامِ، فقد غلبت الروح الجبرية والسلبية علىٰ أكثر الصوفية في العصور المتأخرة، ممَّا أثر ذلك علىٰ تفكير الأمة، وجعلهم يعتقدون أنَّهم مسيرون: إمَّا من الله - تعالىٰ -، وإمَّا من الولي المقبور في قبره منذ كذا وكذا، ونتج من ذلك اعتقاد أنَّه لا فائدة من البحث والتنقيب والإبداع، ومحاولة التجديد في العلوم والمعارف في شؤون الحياة، بل والأغرب أنَّه لا فائدة حتىٰ من مقاومة الأعداء الغازين؛ لأنَّ الله شاء ذلك، فالأفضل الاستسلام لهم؛ لأنَّه في الحقيقة استسلام لما أراده الله تعالىٰ.

إنَّ هذه الأمور كلها موجودة في التصوف وشائعة بين أهله، وهي مع مخالفتها الظاهرة للنصوص تؤهل الصوفية؛ لأن تكون رائدة في نشر الخرافة في المجتمع المسلم بامتياز، ويجعلها أكبر مسوق للخيالات والتوهمات الزائفة في عقول الأمة.

إنَّ الصوفية باجتماع تلك الأمور فيها أكبر ناشر لجرثومة العقول ومبدد لطرق التفكير السليمة، التي تُؤدِّي إلىٰ انتهاك الفكر واغتيال طرقه، وهذا كله

يستوجب علىٰ المصلحين ألَّا يتهاونوا في إصلاح ما أُفسد وحماية ما يمكن أن يَطاله الفساد.

وممَّا ينبغي أن يذكر هنا أنَّ من الصوفية مَن أدرك شناعة تلك الخرافات، فحاول أن ينشأ اتجاهًا جديدًا في التصوف يُعنىٰ بالأمور العلمية، ويحاول الابتعاد عن تلك الأمور الغريبة عن العقل والنقل والفطرة، فأخذ يؤلف في التصوف وتراتيبه، ولا يذكر شيئا ممَّا يستغرب أو ينكر، ولكنَّه لم تكن عنده الشجاعة في النقد والصراحة في التبرؤ من كل تلك الأمور، وأكثر الأساليب التي يطرقها ذلك الاتجاه هو الاقتصار علىٰ عدم ذكر الأمور الخرافية في التصوف، ولم يكن من منهجهم ضرورة التصريح بإنكار المنكر التي اشتمل عليه التصوف، وبيان أدلة بطلانه، ولا الحكم عليه بما يوجب رده، كما فعل ما يسمون بتيار التصحيح في الفكر الشيعي؛ فإنَّ هذا التيار ظهر فيه رجال كانت عندهم الشجاعة الكافية، فصرحوا ببطلان قدر من عقائد الشيعة الكبار، وبيَّنوا أدلة بطلانها، وأعلنوا براءتهم منها، وألفوا الكتب النقدية لأصول التشيع، ولكن الصوفية لم يوجد هذا التيار فيهم حتىٰ الآن مع حاجتهم لذلك، فقد امتلئ مذهبهم بالخرافات وتشبع الخيالات وطفح بالتوهمات.



تميُّزُ ابنِ تيميةَ

في نقدِ المنطقِ الأرسطيِّ

مَـدْخَـلٌ

استقر عند جمهور الباحثين أنَّ ابن تيمية من أبرز من نقدَ المنطق الأرسطي، وأنَّ نقدَه ليس كنقد غيره ممَّن جاء بعده، وحاول البعض الآخر أن ينفي هذا التميُّز والانفراد، وقرَّروا أنَّ ابن تيمية ليس له أدنىٰ فضلٍ في نقدِ المنطق، فلما وُجد مَن يمدح ابن تيمية في نقده للمنطق ومن يذمه جاءت فكرة هذا البحث للنظر في هذا التميُّز المُختلَف فيه: هل له حقيقة، أم أنَّه مجردُ خيال لا حقيقة له؟

وقد تكوّن هذا البحث من مبحثين:

* المبحثُ الأوَّلُ: مواقفُ الناس من منطق أرسطو جملةً، وفيه:

(١) تمهيدٌ.

(٢) موقفُ المؤيدين.

(٣) موقفُ المعارضين.

* المبحثُ الثاني: مواقفُ الناس من نقدِ ابن تيمية للمنطق، وفيه:

(١) موقفُ المادحين.

(٢) موقفُ الذامين.

(٣) صورُ تميُّز ابن تيمية في نقده للمنطق.

والمقصود بذكر صور تميّز ابن تيمية في نقده للمنطق الصور الإجمالية الكلية التي اشتمل عليها نقده للمنطق، وليس المقصود الدخول في تحليل تفاصيل نقده للمنطق؛ فإنَّ هذا يطول جدًا، وقد كُتبت فيه دراسات متعدّدة، فتفاصيل النقد لا تذكر إلَّا تبعًا، وقد أسميت هذا البحث: **«تميُّز ابنِ تيمية في نقدِ المنطقِ (قراءة موضوعية)»**.

والله أسأل أن يرزقنا فيه الإخلاص والتوفيق..

وأن ينفع به إنه سميع قريب..



المبحثُ الأوَّلُ

المواقفُ الإجماليَّةُ من منطقِ أرسطو

تمهيدٌ

من المعلوم أنَّ أول من استعمل المنطق كعلم مستقل هو الفيلسوف اليوناني «أرسطو»[(1)]؛ فإنَّ اليونان قد ابتلوا بموجة من التشكيك في المعرفة والعلم، اعتنقها طائفة منهم يقال لهم «السوفسطائية»[(2)]، وأخذ كبار فلاسفتهم يردون عليهم، ويبينون عورهم، حتىٰ جاء أرسطو، فنظر في جهود من سبقه، وأضاف عليها أشياء من عنده، وأخرج للناس المنطق الذي عُرف به، وادعىٰ أن العلم الصحيح المعتبر والذي يطلبه كل الناس لا يكون إلَّا بمنطقه هذا، وأنَّ كل من حصل العلم لا عن طريق منطقه، فعلمه باطل لا يصحُّ[(3)].

وبعدما أظهر أرسطو منطقه، اختلف الناس فيه بين مؤيد له ومعجب به، وبين رادٍّ له ومعتقد بطلانه، وهكذا اختلف الناس من بعد أرسطو فيما جاء به

---

(1) «تاريخ الفلسفة اليونانية»، يوسف كرم: (٥٣ - ١١٨).

(2) انظر في التعريف بهذه الطائفة وحقيقة مذهبهم: «تاريخ الفلسفة اليونانية»، يوسف كرم: (٤٥)، و«قصة الفلسفة اليونانية»، أحمد أمين، وزكي نجيب: (٦٦)، و«ربيع الفكر اليوناني»، عبد الرحمن بدوي: (١٦٥)، و«المذاهب اليونانية الفلسفية»، سانتلانا: (٣٩).

(3) «معيار العلم»، الغزالي: (٣٢٩).

من منطق إلىٰ هذين الموقفين: «موقف المؤيد، وموقف المعارض»، وهذان الموقفان ترجع إليهما جميع المواقف من هذا المنطق، فقد ذكر ابن حزم أنَّ مواقف الناس من منطق أرسطو اختلفت إلىٰ أربعة أضرب[1]، وهي ترجع في الحقيقة إلىٰ الموقفين السابقين، وكذلك فإنَّ بعض الباحثين والمؤلفين في المنطق وتاريخه يذكر موقفًا ثالثًا وهو موقف المحايد أو المتوقف في هذا المنطق[2].

والحقيقة: إنَّه لا يمكن أن يكون للناس من منطق أرسطو إلَّا موقفان، إمَّا التأييد والقبول، وإمَّا الرد والإعراض، والسبب في ذلك: أن أرسطو جعل منطقه الطريق الوحيد للعلم الصحيح المعتبر، وأنَّه لا طريق إلَّا طريقه، ومن المعلوم أنَّه لا يُمكن أن يخلو إنسان ما من علم زائد علىٰ العلم الضروري يتحصل عليه، وهذا العلم الذي حصَّله لا يخلو إمَّا أن يكون صحيحًا عنده، فيكون مخالفًا لمنطق أرسطو؛ لأنَّ المنطق قائمٌ علىٰ أنَّه لا علم صحيح إلَّا من طريقه، وهو لم يحصله من طريقه، وإمَّا أن يكون باطلًا عنده، فيكون موافقًا للمنطق؛ لأنَّه حكم علىٰ علمه بالبطلان، وإمَّا ألَّا يكون صحيحًا ولا باطلًا عنده، فهذا باطلٌ؛ لأنَّه رفعٌ للنقيضين، وعلىٰ هذا؛ فلا حيلة للإنسان مع هذا المنطق إلَّا القبول أو الرد، أمَّا التوقف والمحايدة، فلا تُتصور هنا.

فتحصل ممَّا سبق: أنَّ مواقف الناس من أصل فكرة أرسطو في المنطق، وهي أن التصورات لا تُنال إلَّا بالحدِّ وبالحدِّ فقط، وأنَّ التصديقات لا تُنال

(١) «رسائل ابن حزم»، تحقيق إحسان عباس: (٤/ ٩٨).

(٢) «المنطق القديم»، محمود مزروعة: (١٣٢).

إلَّا بالبرهان فقط، وأنَّ الحدَّ لا يكون إلَّا بالذاتيَّات فقط، وأنَّ البرهانَ لا يكون إلَّا من مقدمتين إحداهما كُلِّية فقط، منحصرة في موقفين، موقفِ المؤيد وموقفِ المعارض، وأمَّا تفاصيل ما يذكر في علم المنطق فهي من فروعُ المنطق لا من أصوله، فقد تتعدد فيها المواقف.



الموقفُ الأوَّلُ

المُؤيِّدُون

قد أيَّد أرسطو في منطقه جماعاتٌ متعددة في زمنه وبعد زمنه إلىٰ وقتنا الحاضر، ومن أشهر من أيَّده الفلاسفة المنتسبون إلىٰ الإسلام ممَّن هو متبع لطريقته المشائية، ومن هؤلاء: «**الفارابي**»؛ فإنَّه جعل المنطق مقدمةً لجميع الصنائع التي تستعمل الفكر، وأنَّه الطريق الوحيد لتصحيح ما نلتمس تصحيحه عند أنفسنا، وفيما نلتمس تصحيحه عند غيرنا[1].

ومن هؤلاء الفلاسفة: «ابن سينا»؛ فإنَّه فُتن بمنطق أرسطو حتىٰ قال فيه: «أكملُ المعارفِ وأجلُّها شأنًا، وأصدقُ العلومِ، وأحكمُها تبيانًا، وهو المعارفُ الحقيقيَّةُ، والعلومُ اليقينيَّةُ . . .»[2].

ومن متأخري هؤلاء الفلاسفة: «ابن رشد»؛ فإنَّه من المتعصبين لمنطق أرسطو والمتبعين له جملة، بالغَ في المنطق حتىٰ جعله سبيل السعادة، وأنَّه لا سعادة لأحد إلَّا بهذا المنطق، ولهذا فهو يأسف علىٰ سقراط وأفلاطون أن

---

(١) «**إحصاء العلوم**»، الفارابي: (٦٩).

(٢) «**الإشارات والتنبيهات**»، ابن سينا: (١/ ١٦١).

لم يكونا على علم به، وقرَّر أن سعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق[1].

وكذلك أيَّد المنطق وقبله ودعىٰ إليه بعض علماء المسلمين، كـ«ابن حزم»، و«الغزَّاليّ»؛ فإنَّ كُلًّا منهما جعل المنطق مقدمة لكل العلوم[2]، إلَّا أنَّ انتشار قبوله وتأثيره لم يكن إلَّا بعد الغزالي، ولم يكن لابن حزم تأثير يذكر في انتشار المنطق.

والمقصود بقولنا: إنَّ صنيع الغزالي قد أثر في شيوع المنطق هو: أنَّ الغزالي استطاع أن يحسن صورة المنطق ويروج له، وهذا أدَّىٰ إلىٰ تبني طائفة كبيرة ممَّن جاء بعده من العلماء لما دعىٰ إليه، كما فعل الرازي، والآمدي، وتقي الدين السبكي، وابنه تاج الدين، والإيجي، وابن الحاجب، والتفتازاني، وغيرهم كثير، بل يكاد يجمع الأشاعرة من بعد الغزالي علىٰ تبني المنطق وقبوله، وتطور الحال عندهم حتىٰ جعله الإيجي جزءًا لا يتجزأ من علم الكلام.

ويرجع كون انتشار التأثر بالمنطق بعد صنيع الغزالي أكثر من صنيع ابن حزم إلىٰ عدَّة أسباب:

السبب الأول: بُعد ابن حزم عن مركز العالم الإسلامي - العراق، والشام -، بخلاف حال الغزالي؛ فإنَّه كان في تلك البقاع.

السبب الثاني: معاداة ابن حزم للأشاعرة؛ فإنَّه كان شديدًا علىٰ الأشاعرة في نقضه لأقوالهم، وذمه لما هم عليه، فكثيرًا ما يكرر أنَّ قول

---

(١) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، دي بور: (٣٨٧).

(٢) «رسائل ابن حزم»: (٤/ ١٠٢)، و«المستصفىٰ»، الغزالي: (١/ ٤٥).

الأشاعرة في بعض المسائل كفرٌ محض، وأنَّه قول اليهود والنصارىٰ، ولما ذكر بيت الأخطل:

إِنَّ الْكَـلَامَ لَفِـي الْفُـؤَادِ وَإِنَّمَـا   جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَىٰ الْفُؤَادِ دَلِيلَا

قال: «**ملعونٌ ملعونٌ قائلُ هذا البيتِ، وملعونٌ ملعونٌ مَن جعل قولَ هذا النصرانيِّ حُجَّةً في دينِ اللهِ**»[1]، وغير هذا من الأمثلة الكثيرة التي أغلظ فيها ابن حزم علىٰ الأشاعرة.

والمقصود أنَّ ابن حزم كان شديدًا علىٰ الأشاعرة، وهذا أضر به في انتشار مذهبه في العالم الإسلامي؛ لأنَّ المذهب الأشعري شاع في ذلك الزمن، وانتشر انتشارًا واسعًا، وهو المذهب الذي يمثله الغزالي، فكان ادعىٰ أن يكون تأثيره أشد من ابن حزم.

السبب الثالث: شدَّة ابن حزم، وغلظته مع من يخالفه مطلقًا، وفي هذا يقول الذهبي: «**لم يتأدَّب مع الأئمةِ في الخطابِ، وسبَّ وجدَّع، فكان جزاؤُه من جنسِ فعلِه، بحيث إنَّه أعرض عن تصانيفِه جماعةٌ من الأئمةِ وهجروها ونفروا منها . . .**»[2]، وهذا بخلاف الغزالي فلم يُعرف عنه شدة مع المخالفين.

السبب الرابع: أنَّه قد شاع عن ابن حزم أنَّه لم يفهم منطق أرسطو، ولهذا وقع في أغلاط متعددة، وفي هذا يقول صاعد الأندلس: «خالفَ أرسطوطاليس واضعَ هذا العِلم في بعض أصولِه مخالفةَ مَن لم يفهم غرضَه

(١) انظر في شدة ابن حزم علىٰ الأشاعرة: «**موقف ابن حزم من الأشاعرة**»، عبد الرحمن دمشقية.

(٢) «**سير أعلام النبلاء**»، الذهبي: (١٨/ ١٨٦ - ١٨٨).

ولا ارتاضَ في كتابِه، فكتابُه من أجلِ هذا كثيرُ الغلط بين السقطِ»[1]، وكرَّر مثل هذا أبو حيان الأندلسي؛ فإنَّه اتهم ابن حزم بكثرةِ الغلطِ في المنطقِ[2].

وهذا بخلاف الغزالي؛ فإنَّه قد اعتمد في علوم الأوائل علىٰ كتب ابن سينا، ومن المعلوم أنَّ ابن سينا روَّض علوم اليونان وجمع شتاتها، وحاول تقريبها من علوم المسلمين، وشاع عنه تمكُّنه في علوم أرسطو، حتىٰ كان يلقب بالشيخ الرئيس[3].

والغزالي اعتمد علىٰ كتبه في عرضه للمنطق، وهذا يدلُّ عليه التوافق الكبير بين كتاب «معيار العلم»، وكتب ابن سينا المنطقية.

ونقل الغزالي عن ابن سينا في المنطق والفلسفة يذكره كبار القراء للغزالي، ومن هؤلاء ابن رشد؛ فإنَّه كان يعيب علىٰ الغزالي اعتماده نقل أقوال أرسطو عن طريق ابن سينا[4]، وكذلك ابن تيمية لاحظ اعتماد الغزالي علىٰ ابن سينا في نقل أقوال أرسطو.

والمقصود هنا: أنَّ اعتماد الغزالي علىٰ كتب ابن سينا قوَّىٰ من شأن عرضه للمنطق من جهة صحته، وصدق نقله، وفهمه لكلام المناطقة.

وقد يعترض علىٰ مثل هذا الكلام بأنَّ الغزالي قد كفَّر ابن سينا وغيره من الفلاسفة، وشنَّع علىٰ مذهبهم، فاعتمادُه علىٰ كتبهم في المنطق يُؤثِّر في عدم قبولها لا في انتشارها.

---

(١) «طبقات الأمم»، ابن صاعد الأندلسي: (٧٦).

(٢) انظر «مقدمة محقق رسائل ابن حزم»: (٤/ ٤٧).

(٣) «إخبار العلماء بأخبار الحكماء»، القفطي: (٣٠٣).

(٤) «تهافت التهافت»، ابن رشد: (٢٥١، ٢٨٨).

وهذا الاعتراض يُجاب عليه بذكر السبب الخامس من الأسباب التي أثرت في انتشار تأثير الغزالي في المنطق.

السبب الخامس: أنَّ عرض الغزالي للمنطق لم يكن كابن حزم، لا من كثرة الإلحاح عليه، ولا من جهة المقدمات التي قدم بها لقبول هذا العلم، ولا من جهة الألفاظ التي عبر بها عن أسماء كتبه في المنطق.

فإنَّ الغزالي في تصنيفه لكتب الفلاسفة جعل كتب المنطق من الكتب التي لا تأثير لها في الدين، وأنَّه لا يتعلَّق بها خطأ ولا صواب في أمر ديني[1]، وكرَّر في كتبه أن المنطق الموجود عند اليونان أكثره علىٰ منهج الصواب، والخطأ نادر فيه، وإنَّما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات دون المعاني والمقاصد[2]، ولهذا يذكر أنَّ المنطق ليس مخصوصًا باليونان، بل هو موجود عند المتكلمين، ولكن لا يعبرون عنه بهذا الاسم، بل يعبرون عنه بكتاب النظر تارة، وتارة بكتاب الجدل، وتارة أخرىٰ بكتاب مدارك العقول[3]، وهذه المقدمات التي قررها الغزالي أثرت في قبول دعوته إلىٰ المنطق.

وكذلك فإنَّ الغزالي فاق ابن حزم في تعدد مواطن عرضه للمنطق، فقد عرض المنطق في كتابين مستقلين: «معيار العلم»، و«محك النظر»، وعرضه في مقدمة «المستصفىٰ»، وفي مقدمة كتاب «مقاصد الفلاسفة»، وألَّف كتاب «القسطاس المستقيم»؛ ليبيّن أن القرآن جاء بموازين ثلاثة وهي: ميزان

---

(١) «المنقذ من الضلال»، الغزالي: (٢٦).

(٢) «مقاصد الفلاسفة»، الغزالي: (١٠).

(٣) «تهافت الفلاسفة»، الغزالي: (٨٥).

التعادل، وميزان التلازم، وميزان التناقض، وذكر أنَّ ميزان التعادل ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام: الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة موازين، ثم شرح هذه الموازين واستدل عليها من القرآن.

وهذه الأنواع الخمسة هي في الحقيقة أنواع الأقيسة في المنطق الأرسطي الثلاثة الحمليات - وهي الشكل الأول والثاني والثالث - والشرطي المتصل والشرطي المنفصل، وما ذكره الغزالي من أنَّ القرآن جاء بالأقيسة المنطقية غير صحيح، وليس المقصود هنا تفصيل الردِّ علىٰ الغزالي في دعواه.

ولكن المقصود أنَّ الغزالي بذل جهودًا كبيرةً في تأييد المنطق وبيان نفعه لكل العلوم، حتىٰ قال عن مقدمته المنطقية التي وضعها في أول «المستصفىٰ»: «**مَنْ لمْ يُحَصِّلِ الْعِلْمَ عَنْ طَرِيقِهِ؛ فَلَا ثِقَةَ بِعُلُومِهِ**»[1].

وقال في «المعيار»: «**كُلُّ نظرٍ لا يُوزَنُ بالمنطق؛ فهو فاسدُ العيار، غيرُ مأمونٍ**»[2]، وفي هذا يقول الجابري: «**والحقُّ أنَّهُ إذا كان هناك من شخصيةٍ علميةٍ يرجعُ إليها الفضلُ بعد الفارابي، في توظيفِ المنطقِ في الحقلِ المعرفيِّ البيانيِّ فهي شخصيَّةُ الغزاليِّ...**»[3].

فهذه الجهود التي بذلها الغزالي في تأييده للمنطق ساعدت علىٰ قبول دعوته وانتشارها مع ما ذكر من الأسباب التي احتفت بها، ومع هذا فلم يجمع الناس علىٰ قبول دعوته بل ما زالت المعارضة للمنطق إلىٰ زمننا هذا قائمة علىٰ سوقها.

---

(١) «المستصفىٰ»، الغزالي: (١/ ٤٥).

(٢) «معيار العلم»، الغزالي: (٣٢٩).

(٣) «بنية العقل العربي»، محمد الجابري: (٤٣٦).

الموقفُ الثاني

المُعارضُون

فقد عارض أرسطو في منطقه جماعات متعددة وكثيرة، ومن أول من عارضه أصحاب الفلسفة الرواقية[1]؛ فإنَّهم عارضوا منطق أرسطو من أصوله الفلسفية التي قام عليها، وأقاموا منطقًا آخر يقوم علىٰ أصول غير الأصول التي قام عليها منطق أرسطو، وممَّن عارض منطق أرسطو ولم يقبله المتقدمون من علماء المسلمين ونظارهم من السلف، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرهم[2].

وقد ذكر إخوان الصَّفَا أنَّ المعتزلة تُكفِّرُ أصحاب المنطق، وألّف الجبائي كتابًا أسماه «التصفح»[3]، ردَّ فيه علىٰ منطق أرسطو.

وممَّن ردَّ علىٰ المنطق أبو العباس الناشيء[4]، وكذلك الباقلاني من

(١) «الفلسفة الرواقية»، عثمان أمين: (١١٣).

(٢) «الرد علىٰ»المنطقيين، ابن تيمية: (١/ ٤٣).

(٣) انظر «التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»، عبد الرحمن بدوي: (٩٧).

(٤) انظر في ردود المعتزلة وغيرهم علىٰ المنطق: «مناهج البحث»، علي سامي النشار: (٩٤).

الأشاعرة، ألف كتاب «الدقائق»، وردَّ فيه منطق أرسطو، وقدم منطق المسلمين عليه[1].

ومخالفة هؤلاء لمنطق أرسطو مخالفة ظاهرة، حتىٰ ألَّف الفارابي كتابًا في المنطق علىٰ طريقة المتكلمين، ممَّا يدل علىٰ أنَّها مغايرة لمنطق أرسطو[2]، وابن باجه يذم المتكلمين في حدودهم؛ لأنَّها لم تكن علىٰ طريقة أرسطو[3].

وممَّن رفض المنطق الأرسطي ولم يقبله السهروردي، وابن سبعين من أصحاب وحدة الوجود[4]؛ لأنَّ المنطق قائم علىٰ تعدد الموجودات من جهة أنَّه يفرق بين الجنس والفصل، والحاد والمحدود، والقائس والمقيس، وأصحاب وحدة الوجود يخالفون في ذلك كله.

وممَّن رفض المنطق الأرسطي أصحاب الفلسفة الغربية في العصر الحديث؛ فإنَّ كثيرًا منهم مثل فرنسيس بيكون، وهيوم، وباركلي، وغيرهم لم يقبلوا منطق أرسطو، ولم يسلم بأنَّه طريق صحيح للعلم، وفي هذا يقول «برتراند رسل»: «**مَن أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق، فوقته ضائعٌ سُدًىٰ لو قرأ لأرسطو، أو لأحدٍ من تلاميذِه**»[5]، وقال آخر: «**مِنَ الأمورِ العسيرة أن تتحدَّثَ عن أرسطو بغير إسرافٍ؛ لأنَّك تحس إزاءَه أنَّه عملاقٌ**

(١) «الرد علىٰ المنطقيين»، ابن تيمية: (٢/ ٨٢).

(٢) «تاريخ الفلسفة في الإسلام»، دي بور: (١٩٨).

(٣) «تعليق ابن باجه علىٰ منطق الفارابي»: (٨٤).

(٤) «بُدّ العارف»، ابن سبعين: (٣٦، ٥٧، ٦٢)، و«حكمة الاشراق»، السهروردي ضمن مؤلفاته: (٢/ ٢٠).

(٥) «تاريخ الفلسفة العربية»، برتراند رسل: (١/ ٣٠٣).

جبَّارٌ، لكنَّك ستعلم إلىٰ جانبِ ذلك أنَّه مخطئٌ فيما قال»[1]، وألّف «بيبردي لارمي» رسالته الماجستير وكان عنوانها: «كلُّ ما قاله أرسطو فهو وَهْمٌ»[2].

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب: (١).

(٢) «تاريخ الفلسفة اليونانية»، يوسف كرم: (٢٦).

المبحثُ الثاني

مواقفُ الناسِ من تميُّزِ نقدِ ابنِ تيميةَ للمنطقِ

الموقفُ الأوَّلُ

موقفُ المُؤيِّدين لتميُّزه

قال هؤلاء: إنَّ أعظم من رفض منطق أرسطو، وأشهر وأميز من ردَّ عليه ابنُ تيمية؛ فإنَّ نقده لمنطق أرسطو أحدث تحوُّلًا في كتب المنطق، ولهذا فقد جعله علي سامي النشار نقطة تحول في تاريخ نقد المنطق، فقسم مراحل نقد المنطق إلىٰ: «ما قبل ابن تيمية، وما بعد ابن تيمية»، وفي هذا يقول: **«ما لبثَ نقدُ المنطقِ الأرسطيِّ أنْ توجَّهَ وجهةً أُخرىٰ علىٰ يدِ مُفكِّرِ السَّلَفِ المُتأخِّرِ تقيِّ الدينِ ابنِ تيميةَ، فلم يَعُدِ الهجومُ يتمثَّل علىٰ المنطقِ الأرسطيِّ في صورةِ فتاوىٰ تُقَرِّرُ تحريمَه وعدَم الاشتغالِ به، بل بدأَ الهجومُ يتخذُ شكلَ النقدِ المنهجيِّ، ويقوم علىٰ أُسُسٍ منطقيَّةٍ»**[1].

وفي هذا المعنىٰ يقول عبد اللطيف العبد: **«إنَّ نقدَ ابنِ تيميةَ للمنطقِ كان أوَّلَ نقدٍ تعرفُهُ الحياةُ العقليَّةُ الإنسانيَّةُ في نقدِ المنطقِ نقدًا منهجيًّا»**[2].

فنقد ابنُ تيمية نقل البحث من النقد المجمل إلىٰ النقد المفصل، ومن

---

(١) «مناهج البحث»، علي سامي النشار: (١٨٤).

(٢) «التفكير المنطقي»، عبداللطيف العبد: (٤٣).

النقد العائم إلىٰ النقد الغائص في أعماق هذا العلم، ولهذا: فقد أعجب به وأدرك أهمية نقده كثير من العلماء والباحثين.

ومن هؤلاء: **الشيخ مصطفىٰ عبد الرزاق**، فقد قال عن نقد ابن تيمية للمنطق: «لو أنَّ الدراساتِ المنطقيَّةَ سارت مُنذ عهدِ ابنِ تيميةَ علىٰ مناهجِه في النقدِ بدلَ الشرحِ والتفريعِ والتعميقِ؛ لبلغنا بهذه الدراساتِ من التجديدِ والرُّقِيِّ مبلغًا عظيمًا»[1].

ومن هؤلاء: **محمد إقبال**؛ فإنَّه اعتبر ابنَ تيميةَ من أميز مَن نقد منطق أرسطو[2].

وممَّن أعجب بنقد ابن تيمية: **علي سامي النشار** - كما سبق -، ولهذا قال عن كتاب «الرد علىٰ المنطقيين»: «**أعظمُ كتابٍ في التراثِ الإسلاميِّ عن المنهجِ، تتبَّعَ فيه مُؤلِّفُهُ تاريخَ المنطقِ الأرسططاليسيِّ والهجومَ عليهِ، ثُمَّ وضعَ هو آراءَه في هذا المنطقِ في أصالةٍ نادرةٍ وعبقريَّةٍ فذَّةٍ**»[3].

والنَّشَّار يقول هذا عن نقد ابن تيمية للمنطق مع أنَّه في مواطن أخرىٰ من كتبه يذمُّ ابن تيمية ذمًّا شديدًا، ويصفه بأنَّه متخبط تخبطًا شديدًا، وأنَّه سلفي متحجر القلب، وأنَّه لم يسلم من قلمه أحدٌ حتىٰ الصحابة، والتابعين، وأئمة المذهب الأشعري[4].

---

(١) «فيلسوف العرب، والمعلم الثاني»، مصطفىٰ عبدالرزاق: (١٢٥)، «المنطق الإشراقي»، محمود محمد: (١٠٩).

(٢) «تجيدد التفكير الديني»، محمد إقبال: (١٤٧).

(٣) «مناهج البحث»، علي سامي النشار: (٣٦٩).

(٤) «مناهج البحث»، علي سامي النشار: (١٩٩، ٢١٠).

ومع هذا فما وسعه إلَّا أن يعترفَ بتميُّز ابن تيمية في نقد المنطق، ويعتمد عليه في رسالته المسماة «مناهج البحث عند مفكري الإسلام».

وممَّن أشاد بنقد ابن تيمية للمنطق ورفع من شأنه: أبو الحسن الندوي، وفي هذا يقول: «أمَّا ابنُ تيمية: فقد رفعَ لواءَ الثورةِ علىٰ المنطقِ والفلسفةِ اليونانيَّةِ، ولم يتفاهم معهما في أي حال؛ فإنَّه ناقش مسائلَ ومقدماتِ المنطقِ والفلسفةِ المعترف بها كناقدٍ بصيرٍ، وصُوفيٍّ خبيرٍ في كتابِهِ «الرَّدِّ علىٰ المنطقيين»، وتناولها بعمليَّةٍ جراحيَّةٍ، وزعزعَ أساسَها بالكُلِّيَّةِ، ولم يترك موضعًا إلَّا وثقبَه بسهامِهِ الحادةِ»[1].

وممَّن أعجب بنقد ابن تيمية للمنطق وتوقف عنده كثيرًا: طه عبد الرحمن؛ فإنَّه اعتبر ابن تيمية منطقيًّا مجددًا وليس منطقيًّا عاديًا؛ لأنَّه نازع أرسطو في كثير من أصوله، واجتهد في وضع منطق جديد، وأتىٰ بنظريَّاتٍ جديدة تستحق الوقوف عندها كثيرًا[2].

والمقصود هنا أنَّ جماعة من العلماء والباحثين قد اعتبروا ابن تيمية متميزًا في نقده للمنطق، وأنَّه ليس كغيره ممَّن نقد المنطق الأرسطي، وإن كان كثير منهم لم ينصَّ علىٰ الجوانب التي تميَّز بها ابن تيمية، وإنَّما يذكرُ كلامًا مُجملًا يثبت تميُّزه، وهذا البحث سيُجلي - بإذن الله - الأوجه التي تميَّز بها ابن تيمية في نقده للمنطق، ممَّا يقوي ويؤيد ما قاله هؤلاء العلماء والباحثين في إثبات تميز ابن تيمية.

---

(١) «رجال الفكر والدعوة في الإسلام»، أبو الحسن الندوي: (٢/ ١١٦).

(٢) «حوارات من أجل المستقبل»، طه عبد الرحمن: (٦٥)، «من التراث إلىٰ التجديد»، زكي الميلاد: (٣٦).

الموقفُ الثاني

موقفُ المعارضين لتميُّزه

وقد ذمَّ بعض المتأخرين نقد ابن تيمية للمنطق، وحاولوا أن يُقلِّلوا من أهمية نقده لمنطق أرسطو، وترجع الأمور التي حاولوا أن يُقلِّلوا بها من قدر نقد ابن تيمية للمنطق إلىٰ ثلاثة أمور:

* **الأمر الأول: «التشكيك في قصد ابن تيمية في نقده للمنطق»**، وهو أنَّه إنَّما نقد المنطق لأجل أنَّه منسوب لأرسطو، وهو مُعادٍ لكُلِّ ما هو منسوب إلىٰ اليونان، فنقده ليس راجعًا إلىٰ أنَّه لا يراه صحيحًا، وفي هذا يقول محمود إسماعيل في وصف حال ابن تيمية: **«أخذ علىٰ المعتزلةِ خطابَهم المنطقيَّ، وتغليبَهم العقلَ علىٰ النقلِ، فقد جرحَ المناطقةَ لا لشيءٍ إلَّا لأنَّ علمَ المنطقِ مأخوذٌ عن أرسطو»**[1].

فكلامه هذا يقتضي: أنَّ نقد ابن تيمية للمنطق لم يكن نقدًا علميًّا، ولا أنَّه قد ظهر له شيء من قضايا هذا المنطق أو مقدماته ممَّا يستحق النقد، كُلُّ هذا لم يكن في نقد ابن تيمية، وإنَّما كان نقده لكونه منسوبًا إلىٰ أرسطو فقط،

---

(١) «الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين»، محمود إسماعيل: (٢٦).

وهذا الوصف لنقد ابن تيمية يوجب التقليل من شأنه وعدم اعتباره.

وهذا الكلام غير صحيح؛ لأنَّ ابن تيمية لم يحكم علىٰ كُلِّ المنطق بالبطلان، بل اعتبر كثيرًا من قضاياه صادقًا[1]، وقال في وصف المنطق: «**وَأَمَّا هو في نفسِهِ؛ فبعضُهُ حَقٌّ وبعضُهُ باطلٌ**»[2]، فذكر أنَّ بعض المنطق صحيح في نفسه، فلو كان نقده للمنطق راجعًا إلىٰ أنَّه منسوب إلىٰ أرسطو فقط؛ لرد كُلَّ المنطق.

ومما يدلُّ علىٰ عدم صحّة هذا القول: أنَّ ابن تيمية ذمَّ المتكلمين علىٰ ردهم كل ما هو يوناني، وفي هذا يقول: «**مَا يُعلَمُ بالمشاهدةِ والحسابِ الصحيحِ مِنْ أحوالِ الفلكِ علمٌ صحيحٌ لا يُدْفَعُ، والأفلاكُ مُستديرةٌ ليست مُضلعةً، ومَنْ قال إنَّهَا مُضلعةٌ، أو جَوَّزَ ذلك من أهلِ الكلامِ؛ فهو وأمثالُه ممَّن يَرُدُّ علىٰ الفلاسفةِ وغيرِهم ما قالُوه من علمٍ صحيحٍ معقولٍ، مع كونِه مُوافقًا للشرعِ، وهذا من بِدَعِ أهلِ الكلامِ...**»[3].

وابن تيمية لمَّا تكلم عن علوم الفلاسفة لم يُخطِّئها كلَّها، بل ذكر أنَّ منها ما هو صحيح، كعلم الحساب والفلك، ومنها ما هو باطل[4]، فلو كان ميزان النقد عنده كونها منسوبة إلىٰ أرسطو أو اليونان؛ لردَّها كلها، وحكم عليها بالبطلان.

*** والأمر الثاني من الأمور التي حاول أصحابها أن يقللوا من قدر نقد**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٩/ ٢٦١).

(٢) «الرد علىٰ المنطقيين»، ابن تيمية: (١/ ٢٩).

(٣) «السابق»: (٢/ ١٧).

(٤) «درء التعارض»، ابن تيمية: (٦/ ٢٤٧، ٢٤٨، ٩/ ٢٧٦).

ابن تيمية للمنطق هو: أنَّ حال ابن تيمية متناقض في نقده للمنطق؛ فإنَّه من أشد من شنع علىٰ المنطق وحرمه في الشرع، ومع هذا فهو من أشدِّ الناس معرفة به وانكبابًا علىٰ دراسته، فكيف يحرم شيئًا ثم يفعله.

وهذا الأمر ذكره البوطي وفي هذا يقول: «**تحدَّثَ ابنُ تيميةَ أيضًا عن المنطقِ والفلسفةِ فانتهىٰ . . . إلىٰ التنشيعِ علىٰ هذا العلمِ والتحذيرِ منه، وإلىٰ التأكيدِ بأنَّ كُلَّ مَن يُمارسُهُ وينظرُ فيه؛ فهو فاسدُ النظرِ والمناظرةِ كثيرُ العجزِ عن تحقيقِ عِلْمِهِ وبيانِهِ . . . ولكنَّ العجيبَ كُلَّ العجبِ في هذا الأمرِ أنَّه يصيحُ بكلماتِه التشنيعيَّةِ هذه وهو غارقٌ في أقصىٰ أوديةِ التعاملِ مع المقاييسِ والموازينِ الفلسفيَّةِ، موغلٌ إلىٰ أقصىٰ حدٍّ في التعاملِ مع قواعدِ الفلسفةِ ومقولاتِها ومفاهيمِها . . . ولا يعنيني أنَّه في استغراقِه وإيغالِه هذين مؤيدٌ لأفكارِ المناطقةِ والفلاسفةِ أو مُنتقدٌ، إنَّما المهم أنَّه تعلَّمَ المنطقَ والفلسفةَ وأكبَّ علىٰ دراستِهما بكُلِّ إقبالٍ وجدٍّ، وهاهو ذا في حديثِه عن المنطقِ والفلسفةِ يُحاورُ ويُناقشُ مناقشةَ الخبيرِ البصيرِ، ثُمَّ المُمارسِ المُتمكنِ . . . وماذا صنعَ الإمامُ الغزاليُّ أكثرَ من هذا الذي صنعَه الإمامُ ابنُ تيميةَ، مع فارقٍ واحدٍ: هو أنَّ الأوَّلَ لم يُحرِّمْ علىٰ الناسِ ما أباحَهُ لنفسِه، أمَّا الثاني فقد تربَّعَ علىٰ مائدةِ الفلسفةِ يتناولُ منها، ويحثوا بأطباقِها كما يُحبُّ، ويصيحُ في كُلِّ مَن حولَه يطردُهم عن المائدةِ**»[1].

فالبوطي يقرِّرُ أنَّ ابن تيمية شنَّع علىٰ علم المنطق، وذكر أنَّه علمٌ فاسدٌ عاجزٌ عن تحقيق المعارف، ولهذا حرَّمه ومنع منه، ومع هذا فابن تيمية معتبرٌ لهذا العلم، ومستعملٌ له في علومه استعمالَ العالم به، وناقشَ أهلَه مناقشة

---

(١) «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، محمد سعيد البوطي: (١٦٢).

الخبير بقضاياه والممارس لقواعده وأصوله، فحال ابن تيمية يناقض بعضه بعضًا، فكيف يحرم المنطق ثم هو نفسه يتعلمه تعلمًا واسعًا حتىٰ أصبح متمكنًا فيه، ويأخذ بقضاياه ويطبقها في علومه؟! فهل نأخذ بقول ابن تيمية في تحريم المنطق والحكم عليه بالفساد، أم نأخذ بفعله الذي يدلُّ علىٰ أنَّ المنطق علم صحيح جائز الاستعمال.

وعلىٰ هذا فكيف يعتدُّ بكلام ابن تيمية في المنطق مع تناقضه هذا؟!

وهذا الكلام الذي ذكره البوطي في محاولته التقليل من شأن نقد ابن تيمية للمنطق غير صحيح، ويدلُّ علىٰ عدم صحته عدة أمور منها:

الأول: أنَّه من المُقرَّرِ بداهةً أنَّ الردَّ علىٰ الباطل لا بُدَّ أن يكون عن سابقة علم به؛ إذ كيف يردُّ الإنسان علىٰ شيء يجهله، وهذا ما ذكره الغزالي -الشخصية التي أعجب بها البوطي-؛ فإنَّه قال في مقدمة «مقاصد الفلاسفة»: **«الوقوفُ علىٰ فسادِ المذاهبِ قبلَ الإحاطةِ بمداركِها مُحالٌ، بل هو رَمْيٌ في العمايةِ والضلالِ»**[1].

والثاني: أنَّ البوطي نفسَه يُقرِّر هذا التقرير، وهو أنَّ الردَّ علىٰ الباطل لا بُدَّ وأن يكون بعد علم به؛ فإنَّه لمَّا ذكر النقد الذي وجَّهَهُ المازريُّ علىٰ الغزالي في قراءته لرسائل إخوان الصفا قال: **«مَا هُوَ محطُّ الإنكارِ في هذا علىٰ الغزاليِّ... إن كان مُجرَّدَ القراءةِ هو محطُّ الإنكارِ، فقد علمنا أنَّه ليس في كتابِ اللهِ ولا في سُنَّةِ رسولِ اللهِ ولا في شيءٍ من قواعدِ الشرعِ ما يدلُّ علىٰ أنَّ قراءةَ كلامِ المُبطلين أو الإصغاءِ إليه لمن يُريدُ أن يكشفَ عن عوارِه**

(١) «مقاصد الفلاسفة»، الغزالي: (١٠).

ويُعلنَ عن بُطلانِهِ وزَيغِهِ من الانحرافِ الذي يستوجِبُ الطعنَ، بل قرأنَا في كتابِ اللهِ - تعالىٰ - ما يدلُّ علىٰ أنَّه واجبٌ كفائيٌّ يُثاب عليه، وهو قول الله - تعالىٰ -: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، وهل تكونُ مجادلةُ المُبطلِ إلَّا بعدَ الإصغاءِ إلىٰ الباطلِ الذي يتمسَّكُ به ويدعو إليه؟ وهل يكون الإصغاءُ إلَّا بقراءة ما هو مكتوبٌ أو بسماعِ ما هو منطوقٌ . . .»[١].

ولمَّا ذكر البوطي إنكار المازري علىٰ الغزالي قراءته لابن سينا قال: **«لقد كان من نتيجةِ قراءةِ الغزاليِّ آراءَ ابنِ سينا وأفكارَه أن أثبتَ موجباتِ كُفرِه، ودلائلَ زيغِه عن المحجةِ، وشُرودِه إلىٰ أوديةِ التيهِ. . . فهل يُفسِّرُ إنكارُ المازريِّ علىٰ الغزاليِّ فعلَه هذا إلَّا غِيرةٌ علىٰ ابن سينا، وإشفاقًا عليه من فضحِ الغزاليِّ لَهُ. .»**[٢].

فهذا الكلام من البوطي يرد عليه تنقصه لابن تيمية في موقفه من المنطق؛ لأنَّ فعل ابن تيمية لم يخالف فعل الغزالي، فكيف يفرق بين المتماثلات.

الثالث: قول البوطي إنَّ ابن تيمية غارق في التعامل مع الأقيسة والموازين الفلسفية، إن قصد أنَّه مكثر لذكرها في كتبه، علىٰ جهة التحذير منها وبيان ما فيها من أغلاط ومناقشة القائلين بها في مقدماتهم وأصولهم؛ فهذا صحيح، فابن تيمية لا يدع فرصة يجدها إلَّا ويستغلها في بيان ما عند هؤلاء من باطل وزيغ، وهذا هو ثمرة معرفة مثل هذه العلوم وهو من أداء

---

(١) «شخصيات استوقفتني»، محمد سعيد البوطي: (١٠٤).

(٢) «السابق»: (١٠٥).

الواجب الذي كُلِّف به العلماء، فأيُّ عيب في مثل هذه الحال؟!!

وأمَّا إن قصد أنَّ ابنَ تيمية مكثرٌ وموغلٌ في التعامل مع الأقيسة المنطقية والفلسفية علىٰ جهة التقرير والتسليم بما فيها، فهذه دعوىٰ تحتاج إلىٰ دليل، ولم يذكر البوطي ما يدلُّ علىٰ أنَّ ابن تيمية كان مُكثرًا أو حتىٰ مُقلًّا من استعمال الحدود أو الأقيسة المنطقية علىٰ جهة التسليم بها.

وممَّا ينبغي أن يُعلَم أنَّ لفظ المنطق في هذا العصر أصبح لفظًا مجملًا يحتمل معنين:

المعنىٰ الأول: مطلقُ استعمال التقاسيم العقلية، والتراتيب العلمية من المقدمات، والنتائج ونحو ذلك ممَّا يرجع إلىٰ الاستعمال العقلي.

والمعنىٰ الثاني: المنطق المخصوص الذي هو منطق أرسطو، أو المنطق اليوناني بجملته، فأصبح كثير من الباحثين في تاريخ المنطق يعتقد أنَّ نقد ابن تيمية للمنطق أو غيره من الأئمة راجع إلىٰ المنطق بالمعنىٰ الأول، فأخذوا يقررون أنَّ السلفَ وابن تيمية محاربون للعقل، وأنَّ استعمال العقل عندهم يُؤدِّي إلىٰ الزندقة؛ لأنَّهم قالوا: «من تمنطق؛ فقد تزندق» علىٰ أنَّ المنطق هنا بمعنىٰ استعمال العقل مطلقًا[1]، وهذا - في الحقيقة - راجعٌ إلىٰ الجهل بالمراد بالمنطق عندهم؛ فإنَّه لم يكن المقصود بالمنطق عندهم إلَّا المنطق المخصوص الذي هو منطق أرسطو، فإن قصد البوطي أنَّ ابن تيمية كان مكثرًا من استعمال المنطق بالمعنىٰ الأول؛ فهذا صحيح ولا عيب فيه، وإن كان يقصد أنَّه موغل في المنطق بالمعنىٰ المخصوص فهذه دعوىٰ لم يذكر

(١) «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر»، مركز الوحدة العربية: (٥١).

عليها دليلًا كما سبق، بل هو في الحقيقة مُخالِفٌ لمن هو أعلم منه بابن تيمية وبالمنطق من العلماء، ومخالف لما هو مشهور عن ابن تيمية في مناقضته للمنطق، فكيف يقبل قوله هذا بلا دليل؟!!

* **والأمر الثالث من الأمور التي حاول بها أصحابها التقليل من قدر نقد ابن تيمية للمنطق:** أنَّ ابن تيمية لم يأتِ بجديد في نقده، فنقده لا يَعْدُو أن يكون تجميعًا لأقوال من سبقه ممَّن نقد المنطق، كأبي البركات البغدادي، فابن تيمية يعتبر في الحقيقة تلميذًا من تلاميذه في نقد المنطق والفلسفة[1]، وكأبي عمر الرازي، والسهروردي المقتول، فنقد ابن تيمية مقصور علىٰ جمع أقوال هؤلاء وغيرهم فأي تميّز في مثل هذا؟!

وهذا الكلام ليس بصحيح ولا يصحُّ أن يورد في الحكم علىٰ نقد ابن تيمية بالتميّز؛ وذلك لأمرين:

الأولُ: أنَّ الحكم بتميز ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو لا يلزم منه أن كل ما نقد به المنطق أتىٰ به من عند نفسه، ولا هو من لوازم الحكم بالتميّز أصلًا، وذلك أنَّ الحكم بالتميُّز والتفضيل راجع إلىٰ مجموع الصفات وكثرتها لا إلىٰ فرد فرد منها؛ فإنَّ المفضول قد يفوق الفاضل في بعض الصفات، ومع هذا لا يكون فاضلًا؛ لأنَّ وجود صفة فائقة عند المفضول لا تجعله فاضلًا بنفسها، وإنَّما باشتراك صفات أخرىٰ معها.

وممَّا يوضح هذا الكلام أنَّ بعض التابعين قد يفوق أحد الصحابة في

---

(١) «علاقة المنطق باللغة»، حسن بشير صالح: (٦٦).

بعض الأعمال، ومع ذلك لا يُحكم بكونه أفضل من ذلك الصحابي المعين بإطلاق، وهذا الكلام يوضحه الأمر الثاني.

الثاني: أن يُقال: إنَّ التميُّزَ ليس راجعًا إلىٰ الاختصاص بأصل المتميز به دائمًا، بل تارة يكون التميّز بأصل المتميز به، وتارة يكون بكماله.

وبيان هذا الكلام: أنَّ حقيقةَ التميُّزِ راجعةٌ إلىٰ انفراد المتميز عن أفراد جنسه بوصف يخصه. قال في اللسان: «**التَّمَيُّزُ: التَّمْيِيزُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ (...)، وَمَيَّزْتُ الشَّيْءَ أُمَيِّزُهُ مَيْزًا: عَزَلْتُهُ وَفَرَزْتُهُ**»[1]، وهذا الانفراد والتميز إمَّا أن يكون بأصل الصفة، كتميز العالم بين قوم جاهلين، وإمَّا أن يكون بكمال الصفات ومجموعها، ومن الأمثلة علىٰ ذلك وصف حاتم الطائي بأنَّه أكرم العرب؛ فإنَّه لا يلزم منه أنَّ غيره من العرب لم يكن كريمًا، وإنَّما المقصود أنَّ حاتمًا فاق غيره في هذه الصفة.

فكذلك الحكم علىٰ نقد ابن تيمية بالمتميز قد يكون راجعًا إلىٰ انفراده بأصل بعض الأفكار، وقد يكون راجعًا إلىٰ اتصافه في بعض الأفكار بكمالها وهي موجودة عند غيره في أصلها، وسيأتي لهذا الكلام مزيد شرح إن شاء الله.

*** والأمر الرابع من الأمور التي حاول بها أصحابها أن يقللوا من قدر نقد ابن تيمية للمنطق**: أنَّ ابن تيمية في نقده للمنطق لم يأتِ لنا ببديل، بل كان نقده هدمًا مجردًا، وهذا ما قاله **عبد الله العروي** عن ابن تيمية في نقده للمنطق، وفي هذا يقول: «**هل حاولَ الفقيهُ الحنبليُّ** - ويقصد ابن تيمية - أن

(١) «لسان العرب»، ابن منظور: (١٣/ ٢٣١).

يضعَ مقابلَ القياسِ الأرسطيِّ الذي ينقده نمطًا آخرَ من البرهانِ يفرضُ نفسَه علىٰ المُسلِم وغيرِ المُسلِم»[1].

وهذا في الحقيقة كلام مَن لم يقرأ الردَّ علىٰ المنطقيين، ولم يقرأ دراسات المتأخرينَ التي شرحت الجانب الإنشائي عند ابن تيمية، وسيأتي مزيد بسط لهذا الجانب.



(١) «مفهوم العقل»، عبدالله العروي: (١١١).

الأوصافُ التي أوجبتِ التميُّزَ في نقد ابن تيمية للمنطق

من المعلوم بداهةً أنَّ التميز لا يكون إلَّا بسببٍ يوجبه، وكذلك تميَّز نقد ابن تيمية للمنطق لم يكن إلَّا لأوصاف أوجبت له هذا الانفراد عن الأقران، وبعد التأمل في نقد ابن تيمية للمنطق وُجد أن تميزه يرجع إلىٰ اجتماع ثمانية أوجه فيه وهي:

* **الأوَّلُ**: أنَّه تفطَّن لأصول المنطق الفلسفية التي بُني عليها؛ فإنَّ كل منطق مرتبط بفلسفة معينة يُبنىٰ علىٰ أصولها، ولهذا اختلفت أنواع المنطق تبعًا لاختلاف أصول الفلسفات التي يُمكن أن تأثر فيه، وفي هذا يقول زكي نجيب: «**مَا مِنْ موضوعٍ من موضوعاتِ المنطقِ إلَّا وتختلفُ النظرةُ إليه باختلافِ المذهبِ الفلسفيِّ الأساسيِّ الذي يَتَّجِهُ إليه الباحثُ**»[1]، فابنُ تيمية تفطَّن لهذه القضية، فبنىٰ نقدَه علىٰ أنَّ المنطق الأرسطي مبنيٌّ علىٰ أصولٍ مخالفةٍ للشرعِ والعقلِ باطلةٍ في نفسِها، وفي هذا يقول: «**تبيَّنَ لي أنَّ كَثِيرًا ممَّا ذكرُوهُ في أُصُولِهم في الْإِلَهِيَّاتِ وفي المنطقِ هُوَ مِنْ أُصُولِ الْفَسَادِ فِي الْإِلَهِيَّاتِ، مثلُ ما ذكرُوه مِنْ تَرَكُّبِ المَاهِيَّاتِ مِنَ الصِّفَاتِ الَّتِي سَمَّوْهَا**

(١) «المنطق الوضعي»، زكي نجيب: (١).

ذَاتِيَّاتٍ. . .»[1]، وقال بعد أن ذكر بعض قواعد المنطق وما تبعها من غلط في الإلهيات: «وَهَذَا الْكُفْرُ الْمُتَنَاقِضُ وأمثالُهُ هو سببُ ما اشْتُهِرَ بَيْنَ المسلمين أنَّ المنطقَ يَجُرُّ إلىٰ الزندقةِ، وقد يطعنُ في هذا مَنْ لم يفهمْ حَقِيقَةَ المنطقِ وحقيقةَ لَوَازِمِهِ، ويظنُّ أنَّهُ في نفسِهِ لا يستلزمُ صِحَّةَ الإسلامِ ولا فسادَهُ، ولا ثبوتَ حقٍّ ولا انتفاءَهُ، «وإنَّما هو آلةٌ تعصمُ مراعاتُها عن الخطأِ في النظرِ»[2]، وَلَيْسَ الأمرُ كذلك، بل كثيرٌ ممَّا ذكرُوه في المنطقِ يستلزمُ السَّفْسَطَةَ في العقلياتِ والقرمطةَ في السمعياتِ، ويكونُ مَن قالَ بِلَوَازِمِهِ ممَّن قالَ اللهُ فِيهِمْ: ﴿وَقَالُواْ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]»[3].

ومن الأصول الفلسفية التي بني عليها المنطقُ: «القولُ بوجودِ الكُلِّيَّاتِ في الخارج»؛ فإنَّ أرسطو بنىٰ قولَه في الحدود مثلًا علىٰ تحقيق وجود الكليات في الخارج، وأنَّ العلم إنَّما يكون لهذا الأمر الكُلِّيِّ ولا تعلُّق له بالجزئيات، فجاء ابن تيمية وبيَّن أنَّ قول أرسطو في الحدود والأقيسة مبنيٌّ علىٰ إثباتِ الكُلِّيِّ في الخارج، وذكر أنَّ فلسفةَ أرسطو راجعةٌ إلىٰ الاهتمام بهذا الأمر الكُلِّيِّ، ولمَّا نقل ابن تيمية قول أرسطو في التفريق بين الصفات، فجعل بعضها ذاتيًا داخل في حقيقة الشيء، ولا يُتصوَّر الشيء إلَّا به، وبعضها عرضيًا خارج عن حقيقة الشيء، ذكر أنَّ قولَه هذا راجعٌ إلىٰ أصل

---

(١) «الرد علىٰ المنطقيين»، لابن تيمية: (١/ ٢٩)، و«مجموع الفتاوىٰ»: (٩/ ٨٢).

(٢) ويقصد بذلك الغزالي وغيره، فإنَّه صرح أنَّ المنطق ليس له تعلُّق بالدين؛ فإنَّه قال في «المنقذ من الضلال»: (٢٦): «وأما المنطقيات: فلا يتعلَّق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا».

(٣) «درء تعارض العقل والنقل»، لابن تيمية: (١/ ٢١٨).

فلسفيٌّ وهو التفريقُ بين وُجُودِ الشيءِ وماهيتِه، وفي هذا يقول: «**وَهَذَا الْكَلَامُ** - يعني: التفريقَ بين الصفاتِ إلىٰ ذاتيٍّ وعرضيٍّ - **الَّذِي ذَكَرَهُ مَبْنِيٌّ عَلَىٰ أَصْلَيْنِ فَاسِدَيْنِ: الْفَرْقِ بَيْنَ المَاهِيَّةِ وَوُجُودِهَا**»[(١)]، وهذا ما قرّره المناطقةُ أنفسُهم؛ فإنَّ الطوسي لمَّا ذكر في «شرح الإشارات» أساس ابن سينا في التفريق بين الذاتي والعرضي قال: «**الذاتيُّ يُلحقُ بالشيءِ الذي هو ذاتيٌّ له قبلَ ذاتِه؛ فإنَّه مِنْ عِلَلِ مَاهِيَّتِهِ، أو نفسِ ماهيَّتِهِ، والعرضيُّ اللَّازمُ يلحقُهُ بعد ذاتِهِ؛ فإنَّهُ من معلولاتِهِ، وعِلَلُ الماهيَّةِ غيرُ عِلَلِ الوُجودِ**»[(٢)].

والمقصود هنا الإشارة إلىٰ ربط ابن تيمية نقده للمنطق بنقده لأصوله الفلسفية، وليس المقصود هنا ذكر تفاصيل نقد ابن تيمية لهذه الأصول.

وممَّا ينبغي أن يُعلم أنَّ المنطق الأرسطي بُني علىٰ أصولٍ فلسفيَّةٍ متعددة وليست كلُّها باطلةً، بل بعضها صحيحةٌ، ومن هذه الأصول الصحيحة: «مبدأ الذاتية»، وحقيقته: أنَّ الشيءَ هو هو لا تتغير حقيقته، وهو يعبر عنه أنَّ [أ هي أ]، ومن هذه الأصول الصحيحة أيضًا: «مبدأُ عدم التناقض»، وحقيقته: أنَّ النقيضين لا يجتمعان ولا يفترقان، ومن الأصول أيضًا: «مبدأ السببية»، وحقيقته: أنَّ لكل حادثٍ سببًا، فلا يمكن وجود حادث دون أن يكون له سبب[(٣)]، فهذه الأصول وغيرها من الأصول التي بُني عليها المنطق هي أصول صحيحة مستقيمة، ولهذا لم يتوجه إليها نقد ابن تيمية.

---

(١) «الرد علىٰ المنطقين»، ابن تيمية: (١/ ٨٤).

(٢) «الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي»: (١/ ١٥٣).

(٣) انظر في تعريف هذه الأصول: «المنطق الصوري»، علي سامي النشار: (٧٧)، و«الموسوعة الفلسفية العربية»، معهد الإنماء العربي: (٤٧٢).

* الثاني: أنه استوعب مواطن الخلل في المنطق بالنقد، وتوسع فيه وتتبع تفاصيله، وهذا التوسع لا يوجد عند غيره ممَّن سبقه؛ فإنَّ مَن نقده منهم يكتفي بالإجمال أو التفاصيل في بعض المسائل، ولم يستوعب المنطق في النقد، وهذا بخلاف ابن تيمية؛ فإنَّه تتبع المنطق في تفاصيله، فنقد المنطق الأرسطي في قسميه: التصور والتصديق، ونقده في الدلالات وتفسيرها، وفي الكليات، وفي طريقة الحد، وفي الغرض من الحد، وفي القضايا، وفي تركب القياس، وفي طريقة القياس، وفي شروطه ومواده، بل وتكلَّم علىٰ الترجمة، وعلىٰ حال أرسطو، ونازعهم حتىٰ في حقيقة المنطق، وأنَّه آلة تعصم مراعاته الذهن عن الخطأ، ومع هذا؛ فابن تيمية لم ينقد كُلَّ المنطق؛ لأنَّ المنطق ليس كله باطلًا، وهذا الكلام يوضحه ما سيأتي بعده.

* الثالث: تنوع الجهات التي ينقد ابن تيمية منها المنطق؛ فإنَّه في نقده للمنطق حاول أن يستوعب الجهات التي يمكن نقد المنطق منها، فهو تارة ينقده لبطلانه، وتارة ينقده لعدم فائدته، وتارة ينقده لطول مقدماته، وتارة ينقده لاشتباه الحق فيه بالباطل، وتارة ينقده لعدم موافقته للغة العرب، وتارة ينقده لعدم موافقته للغاية من العلم في الشريعة، وتارة ينقده لعدم موافقته للفطر، ولتعامل الناس في حياتهم[1]، ولا تكاد توجد هذه الجهات مجموعة عند غير ابن تيمية، وإن كان بعضُ مَن نقد المنطق ذكر بعضها؛ فإنَّ ديكارت في نقده للمنطق ذكر بعض هذه الجهات، وفي هذا يقول: «**اشْتَغَلْتُ قَلِيلًا بِالمَنْطِقِ من بينِ أقسامِ الفلسفةِ (....)، ومع أنَّ ذلك العلمَ يشتملُ في الحقيقةِ علىٰ تعليماتٍ كثيرةٍ جدًّا صحيحةٍ ومفيدةٍ؛ فإنَّ فيه أيضًا غيرُها، إمَّا**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٩/ ٦، ٢٤، ٣٧).

ضارَّةً وإما عدميَّةَ النفعِ، وهي مختلطةٌ بها بحيثُ يكاد يكون فصلُها عنها من المُتعسِّرِ»[1].

واجتماع هذه الجهات في نقد المنطق عند ابن تيمية أوجبت أمرين:

الأَوَّلُ: جعلته من أعدل الناس في نقده للمنطق، فهو ينقد المنطق لا لأجل أنَّه منطق، أو لأجل أنَّه علم دخيلٌ، أو لأجل شخص أرسطو فحسب كما فعل صاحب رسالة «كل ما قاله أرسطو فهو وهم»[2]، بل كان نقده مُعتدلًا، فهو لا يقول بذمِّ قضايا المنطق بإطلاق، ولا يمدحها بإطلاق، وفي هذا يقول عن المنطق: «إِنِّي كُنْتُ - دَائِمًا - أَحْسَبُ أنَّ قضاياهُ صادقةٌ لمَا رأيتُ مِنْ صِدْقِ كثيرٍ منها، ثُمَّ تَبَيَّنَ لِي فِيمَا بعدُ خطأُ طائفةٍ من قضاياهُ»[3]، وقال أيضًا: «أَمَّا هُوَ فِي نفسِهِ، فبعضُه حقٌّ وبعضُهُ باطلٌ، والحقُّ الذي فيه كثيرٌ منه أو أكثرُهُ لَا يُحتاجُ إليه، والقدرُ الذي يُحتاجُ إليه فأكثرُ الفِطَرِ السليمةِ تَسْتَقِلُّ بِهِ، والبليدُ لا ينتفعُ به، والذكيُّ لا يحتاجُ إليه»[4].

والثاني: قُوَّةٌ في الحُجَّةِ ووضوحٌ في البيان، وهذا بخلاف مَن نقد المنطق لكونه مدخلًا للفلسفة، ومدخلُ الشرِّ شرٌّ، أو لكون المنطقِ لم يَعْرِفْهُ

---

(١) «مقال عن المنهج»، لديكارت: (٧٣).

(٢) هو بيير دي لارامي (١٥١٥ - ١٥٧٢)، مِن أول مَن حمل علىٰ منطق أرسطو في الفلسفة الحديثة، وكتابه المذكور رسالة ماجستير، وحصل علىٰ الدكتوراه برسالته «في الأخطار الرستوطالية».

انظر «تاريخ الفلسفة الحديثة»، ليوسف كرم: (٢٦).

(٣) «الرد علىٰ المنطقيين»، لابن تيمية: (١/ ٢٩).

(٤) «مجموع الفتاوىٰ»، لابن تيمية: (٩/ ٢٦١).

الصحابةُ والتابعون والسلفُ الصالحُ، أو لأجل حُدوثِ مصطلحاتِه، فابنُ تيمية يُبيِّن حجته في نقده ويوضح قوله لا لمجرد هذه الاعتبارات فقط.

* الرابعُ: ذكره لآثار المنطق، والتنبيه عليها؛ فإنَّه لمَّا ذكر خطأ المناطقة في الماهيَّات، وأنَّها إنَّما تتركَّب من الذاتيات، وكونها سابقة علىٰ وجودها، ذكر ما ترتَّب علىٰ هذا من أغلاطهم، كشبهة التركيب في نفي الصفات، ومسألة الألفاظ التي تطلق علىٰ الخالق وعلىٰ العبد، هل هي مقولة بالتواطؤ، أم بالاشتراك؟ وغيرها من المسائل، ولمَّا ذكر خطأهم في الكليات من جهة قولهم بوجودها في الخارج، وكونهم لم يفرقوا بين الوجود الذهني والوجود الخارجي: ذكر ما ترتب علىٰ قولهم هذا من أغلاط، كمسألة الأحوال، ومسألة حقيقة وجود الله، وكون الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وذكر أثره في بعض مسائل أصول الفقه، كمسألة الواجب المخير، ومسألة الأمر بالشيء المطلق هل هو أمر بكل جزئياته، أم لا؟ وغيرها من المسائل، ولهذا؛ فإنَّه لما ذكر القول الصحيح في وجود الكليات، وأنَّ وجودها وجود ذهني قال: «**وَهَذَا الأصلُ ينفعُ في عامَّةِ العلومِ، فلهذا يتعدَّدُ ذكرُهُ في كلامِنَا بحسبِ الحاجةِ إليهِ، فيحتاجُ أن يُفْهَمَ في كُلِّ موضعٍ يُحْتَاجُ إليه فيه - كما تقدَّمَ - وبسببِ الغلطِ فيه ضلَّ طوائفُ مِنَ الناسِ، حتىٰ في وُجُودِ الربِّ -تعالىٰ- (. . . .)، ومَن عَلِمَ هذا؛ عَلِمَ كثيرًا ممَّا دخلَ في المنطق من الخطأِ في كلامِهم في الكُلِّيَّاتِ والجزئيات (. . . .)، وما ذكرُوه من الفرقِ بين الذاتياتِ واللوازمِ للماهيَّةِ، وما ادَّعَوْهُ من تركيبِ الأنواعِ من الذاتياتِ المشتركةِ المميزةِ التي يُسمُّونَهَا: «الجنسَ، والفصلَ»، وتسميةِ هذه الصفاتِ أجزاءَ الماهيَّةِ، ودعواهم أنَّ هذه الصفاتِ التي يُسمُّونَها أجزاءَ تسبقُ**

الموصوفَ في الوجودِ الذهنيِّ والخارجيِّ جميعًا، وإثباتِهم في الأعيانِ الموجودةِ في الخارجِ حقيقةً عقليَّةً مُغايرةً للشيءِ المعينِ الموجودِ، وأمثالُ ذلك من أغاليطِهم التي تقوُدُ مَنِ اتَّبعها إلىٰ الخطأِ في الإلهيَّاتِ»[١].

* **الخامسُ**: ذكره للبديل عن المنطق في الحدِّ وفي القياسِ، وهو ما يُسمىٰ بالجانبِ الإنشائيِّ عند ابن تيمية؛ فإنَّ ابن تيمية لم يكن نقده للمنطق نقدًا مجردًا، بل كان نقدًا وبِناءً في نفس الوقت، فقد استطاع ابن تيمية أن ينثر في كتابه «الرد علىٰ المنطقيين» وغيره من كتبه قواعد وأصول تُكوِّن بمجموعها نظريَّةً علميَّةً في المنطق من الحدود والأقيسة، والاستدلال وطرقه وأقسامه، وقواعد في طبيعة المعرفة البشرية المطلوبة، وهذه الجهة في التميز أشاد بها علي سامي النشار؛ فإنَّه يُعتبرُ من أوَّلِ من تنبَّه لها، ولهذا قسَّم نقد ابن تيمية للمنطق إلىٰ جانبٍ هدميٍّ وإلىٰ جانبٍ إنشائيٍّ[٢]، وممَّن أشادَ بهذا الجانب عند ابن تيمية طه عبد الرحمن؛ فإنَّه قال عن ابن تيمية: **«أتَىٰ بنظراتٍ في المنطقِ تستحقُّ أن نقفَ عندها، ونعطيَها حقَّها من التحليلِ، إنَّ عطاءَه في المنطقِ أكثرُ تجديدًا من كُلِّ عطاءَاتِ المناطقةِ الذين تقدَّمُوه»[٣].**

وقد حرص ابن تيمية في بنائه لنظريته في المنطق، سواء في الحدود أو الأقيسة علىٰ عدّة أمور:

الأولُ: حرصه علىٰ ربط هذه النظرية بفطر الناس وعقولهم وتعاملهم في حياتهم، فقد لاحظ هذه الأمور في بناء فكره وتصوره.

---

(١) **«درء تعارض العقل والنقل»**، لابن تيمية: (١/ ٢١٦).

(٢) **«مناهج البحث»**، علي سامي النشار: (١٨٧).

(٣) **«حوارات المستقبل»**، طه عبد الرحمن: (٦٥)، **«من التراث إلىٰ التجديد»**، زكي الميلاد: (٣٥).

الثاني: حرصه علىٰ بيان قدر عدد القائلين ببعض الأفكار التي قررها، ولهذا لمَّا ذكر أن حقيقة الحد هي التمييز فقط ذكر أنَّ هذا القول هو قول نُظَّارِ المسلمين من المتكلمين وغيرهم، بل ذكر أنَّه قول اليهود والنصارىٰ والمجوس[1].

الثالثُ: حرصه علىٰ بيان مفارقة الأفكار التي قررها لطريقة المنطق الأرسطي، سواءٌ في الحقيقة، أو في الطريقة، أو في الآثار والنتائج.

الرابعُ: حرصه علىٰ ربط طريقته بنصوص الكتاب والسُّنة، واللغة المنقولة عن العرب.

- **والمقصود هنا**: أنَّ ابن تيمية كان له تميُّز ظاهرٌ في حرصه علىٰ ذكر البديل عن المنطق الأرسطي، وهذا يردُّ علىٰ دعوىٰ عبد الله العروي التي سبق ذكرها من أنَّ ابن تيمية لم يذكر البديل عن القياس الأرسطي.

❊ **السادس**: أنَّ ابن تيمية سبق غيره ممَّن جاء بعدَه، سواءٌ في تقعيد بعض الأفكار وإنشائها، أو في تفعيل بعضها وتطويرها، ومن هذه الأفكار:

الأولىٰ: قصر التعريف علىٰ ذكر الخواص، وهذه الفكرة لم يتفرَّد بها ابن تيمية، ولكنَّه تميَّز بتفصيلها وتطويرها، وإلَّا؛ فإنَّ المتكلمين قد قالوا بها أيضًا، وهم قد سبقوا أصحاب المنطق الحديث في قولهم بقصر الاستقراء علىٰ الخواص[2].

---

(١) «درء التعارض»، ابن تيمية: (٣/ ٣٢٠).

(٢) «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»، للنشار: (١/ ٢٣٩)، و«مناهج البحث» - له أيضًا: (٧٥).

والثانية: تفعيله للمنهج التجريبي في المعرفة، فليس هناك في الحقيقة من تكلم فيها قبل العصور الحديثة بما تكلم به ابن تيمية في هذا المنهج، لقد وصل حقًا إلىٰ أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي[1]، وهذا لا يعني أنه موافق لهم في كل التفاصيل.

والثالثة: إنكاره لفكرة التصور المفرد الخالي عن كُلِّ قيد، وقرَّر أنَّ التصور المفرد لا يُسمَّىٰ عِلمًا، ولا يتعلَّق به الإدراك، وهو يرىٰ أنَّ كُلَّ تصوُّرٍ وراءه حكم مكون من محمول وموضوع، وبهذا سبق «**فيكتور كوزان**»، ومدرسته من المناطقة السيكلوجيين الذين اكتشفوا الأحكام الممكنة وعملها في تكوين التصورات[2].

والرابعة: فكرة اللزوم في الدليل وتفعيله لها؛ فإنَّ الحقيقة المعتبرة في كل دليل عند ابن تيمية هي اللزوم، فكل ما استلزم شيئًا ما فهو دليل عليه، وكل من عرف أنَّ هذا لازمًا لهذا استدلَّ بالملزوم علىٰ اللازم، وبهذا أبطل أن يكون القياس الأرسطي هو الصورة الوحيدة للبراهين، وهو بهذا قد سبق المناطقة المحدثين في نقدهم للقياس الأرسطي من هذه الجهة[3].

* **السابعة**: وممَّا يدل علىٰ تميُّز ابن تيمية أنَّه ركَّز في نقده علىٰ بيان خصوصية المنطق الأرسطي، وأنَّه منهج خاص لا يصلح أن يكون منهجًا يعمم علىٰ كل الناس، وهذا يبطل فكرة أرسطو التي أرادها لمنطقه، وأنَّه لا

---

(١) «مناهج البحث»، للنشار: (٢٧٠).

(٢) «مناهج البحث»، للنشار: (٢٦٣).

(٣) انظر «الرد علىٰ المنطقيين»، لابن تيمية: (٢/ ٩٤)، و«مناهج البحث»: (٢٥٣)، و«تجديد المنهج في تقويم التراث»، لطه عبد الرحمن: (٣٥١).

طريق للعلم عند كل الناس إلَّا طريقه، وقد بيَّن ابن تيمية خصوصية منطق أرسطو بثلاثة طرق:

الأول: أنَّ المنطق الذي جاء به أرسطو هو في حقيقته اصطلاح خاص به بنىٰ الحقائق علىٰ مقتضاها.

والثاني: أنَّ المنطق الأرسطي يبنىٰ علىٰ مقتضىٰ اللغة اليونانية.

والثالث: أنَّهم قالوا بالمنطق ليخدم علومهم فقط.

أما بالنسبة للأمر الأول: وهو أن المنطق هو في الحقيقة اصطلاح خاص بأرسطو بنىٰ الحقائق العلمية علىٰ مقتضاها، فأرسطو ومتبعوه جعلوا الحقائق تابعة لاصطلاحهم، ففرقوا بين الحقائق العلمية الخارجية بمصطلحاتهم الخاصة بهم، وحقيقة هذا الفعل: هو أنَّ الحقائق العلمية تكون تابعة لمصطلحات الناس، والاصطلاحات تابعة للتصورات، فعلىٰ هذا تكون الحقائق الخارجية تابعة لتصوراتنا عنها، ومن المعلوم بداهة أنَّ الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، ولهذا لمَّا ذكر ابن تيمية بطلان تفريقهم بين الذاتي والعرضي الملازم، وأنه في الحقيقة لا فرق إلَّا في مجرد الاصطلاح، قال: «**وهذا وضعٌ مخالفٌ لصريحِ العقلِ، وهو أصلُ صناعةِ الحدودِ الحقيقيةِ عندهم، فتكون صناعةً باطلةً؛ إذ الفرقُ بين الحقائقِ لا يكونُ بمجردِ أمرٍ وضعيٍّ بل بما هي عليه الحقائقُ نفسُها**»، وهذا الكلام كرره ابن تيمية في مواطن من نقده، فقال: «**. . . الأمورُ الحقيقيَّةُ العلميَّةُ لا تختلفُ باختلافِ الأوضاعِ والاصطلاحاتِ، كالمعرفةِ بصفاتِ الأشياءِ وحقائِقِها، فالعلمُ بأنَّ الشيءَ حيٌّ أو عالمٌ أو قادرٌ أو مريدٌ أو متحركٌ أو ساكنٌ أو حساسٌ أو غيرُ حساسٍ ليس هو من**

الصناعاتِ الوضعيةِ. . . فإنَّ العلومَ العقليَّةَ تُعلمَ بما فطرَ اللهُ عليه بني آدمَ مِنْ أسبابِ الإدراكِ، لا تقفُ علىٰ ميزانٍ وضعيٍّ لشخصٍ مُعيَّنٍ»[1]، ولمَّا ذكر اشتراطهم في الحدِّ ذكر الجنسَ والفصلَ وفي القياسِ أن يكون مكون من مقدمتين، قال: «وإذا عارضَهم مَنْ يُوجِبُ ذكرَ جميعِ الأجناسِ أو يحذفُ جميعَ الأجناسِ؛ لم يكنْ لهُم عنه جوابٌ إلَّا أنَّ هذا وضعَهم واصطلاحَهم، ومعلومٌ أنَّ العلومَ الحقيقيَّةَ لا تختلفُ باختلافِ الأوضاعِ، فقد تبيَّن أنَّ ما ذكرُوه هو من بابِ الوضعِ والاصطلاحِ»[2]، وقال أيضًا: «كان العقلاءُ العارفون يصفون منطقهم -يعني: اليونانَ- بأنَّه أمرٌ اصطلاحيٌّ وضعه رجلٌ من اليونانِ لا يحتاجُ إليه العقلاءُ، ولا طَلَبُ العقلاءِ للعلمِ موقوفًا عليه»[3].

وأما الأمرُ الثاني الذي يدلُ علىٰ خصوصية المنطق الأرسطي أنَه كتب علىٰ مقتضىٰ اللغة اليونانية: «ولا يقولُ أحدٌ إنَّ سائرَ العقلاءِ يحتاجون إلىٰ هذه اللغةِ»[4]، ولا إلىٰ شيء من قواعدها خاصّة وأنه قد اعترف الفارابي وابن سينا بأنَّ بعض قضايا المنطق لا تجوز في اللغة العربية، ومثل اعتراف الفارابي بأنَّ من إشكاليات الترجمة عدم وجود ألفاظ في العربية لما عند اليونان[5].

---

(١) «الرد علىٰ المنطقيين»، ابن تيمية: (١/ ٥٢).

(٢) «السابق»: (١/ ٩٢).

(٣) «السابق»: (٢/ ١٨١).

(٤) نفس المعطيات السابقة.

(٥) انظر في اعتراف المناطقة بإشكالية اختلاف اللغة اليونانية عن اللغة العربية «الحروف»، الفارابي: (١١٢)، «البصائر النصرية»، الساوي: (٤٦)، و«منطق الفارابي»: (١/ ١٣٥).

والثالثُ من الأمورِ التي تُبيِّنُ خصوصية منطق أرسطو: أنَّ أرسطو وضع منطقه لتقاس به العلوم التي يطلبونها وهي العلوم الكلية؛ لأنَّه ظنَّ أنَّها منتهىٰ العلوم وأكملها، وأمَّا العلوم الشرعيَّة فلم يضع المنطق لها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «**مُعَلِّمُهُمْ وضعَ منطقَهم لِيَزِنَ به ما يقولونَهُ من هذه الأمورِ التي يخوضُون فيها (....)، فإمَّا أن يُوزَنَ بهذه الصناعةِ ما ليس من عُلومِهم، وما هو فوقَ قدرهم، أو يُوزَنَ بها ما يُوجِبُ السعادةَ والنعيمَ والنجاةَ من العذابِ الأليمِ، فهذا أمرٌ ليس هو فيها**»[1].

ومن الأوجه التي يمكن أن يستدل بها علىٰ خصوصية المنطق الأرسطي هو أنَّ أرسطو بنىٰ منطقه علىٰ أصول فلسفية خاصة به، وهذا الوجه سبق له ذكر عند الكلام علىٰ الوجه الأول من أوجه التميّز.

ومما يدلّ علىٰ خصوصية المنطق الأرسطي ممَّا لم يذكره ابن تيمية خصوصيته من جهة القصد الأصلي لوضع المنطق؛ فإنَّ المنطق في الأساس وضع ليُرد به علىٰ طائفة مخصوصة فسدت فطرتها وعقولها وهم السوفسطائية، فكيف يعمم علىٰ كل الناس وهم لم تفسد فطرهم وعقولهم.

* **الثامنة**: وممَّا يميِّز ابن تيمية في نقده للمنطق أنَّه استغل تناقض حال المناطقة مع منطقهم، واعترافهم بصعوبته وعسره، فقد ركز علىٰ هذا في بيان عدم صلاح المنطق لِأنْ يكون منهجًا للعلم، ومعيارًا يصحح به طريقة التفكير، ولهذا فابن تيمية يكرر اعترافهم بصعوبة الحد علىٰ الطريقة التي وصفوها، وكذلك يذكر اعترافهم بصعوبة التفريق بين الذاتي والعرضي، وفي هذا يقول: «**وهكذا يقولُ حُذَّاقُهُمْ في تحديدِ أمورٍ كثيرةٍ قد حدَّها غيرُهم**

---

(١) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٩/ ٣٧).

يقولون لا يُمكن تحديدها تحديد تعريف لماهيتها بل تحديد تنبيه وتمييز»، ثم نقل نصًا طويلًا عن الفارابي قال في آخره: «فيجبُ أن يُعلم أنَّ هذه كُلَّها تنبيهاتٌ مثل التنبيه بالأمثلةِ والأسماءِ المترادفةِ؛ فإنَّ هذه المعاني متصورةٌ كلُّها أو بعضُها لذواتها، وإنَّما يُدلُّ عليها بهذه الأشياء لينبِّه عليها وتميّز فقط»[1]. ولمَّا ذكر ابن تيمية بطلان القول بوجوب تعلم المنطق قال: «القولُ بوجوبِهِ قولُ غُلاتِهِ وجُهَّالُ أصحابِهِ، ونفسُ الحُذَّاقِ منهم لا يلتزمون قوانينَه في كُلِّ عُلومِهم، بل يُعرِضُونَ عنها»[2].

فهذه الفضائل التي اجتمعت في نقد ابن تيمية للمنطق أوجبت له هذا التميُّز والانفراد عن غيره، وليس المقصود من ذِكرِ تميّز ابن تيمية في نقده للمنطق التحقير من شأن مَن نقده من الآخرين؛ لأنَّ تفضيل الفاضل لا يلزم منه بالضرورة تحقير المفضول، والاستنقاص من قدره، وإنَّما المقصود من ذكر هذه الفضائل لفتُ الأنظارِ إلىٰ هذا التميُّز؛ حتَّىٰ يحسن الاستفادة منه، وخاصة فيما تميّز فيه.

---

(١) «الرد علىٰ المنطقيين»، ابن تيمية: (١/ ٦٦ - ٦٩).

(٢) «مجموع الفتاوىٰ»، ابن تيمية: (٩/ ٦).

الأصول التي يقوم عليها الغلط في باب التكفير

لا بد من التأكيد في بداية هذه الورقة علىٰ أن التكفير حكم شرعي ثابت بالنص والإجماع، لا يصح إنكاره أو التقليل من شأنه، وهو أصل شرعي تترتب عليه أحكام كثيرة في الدنيا والآخرة.

وإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب الاهتمام به وبضبطه كما يجب الاهتمام بكل الحقائق الشرعية الأخرىٰ، وكما أن الحقائق الشرعية الأخرىٰ قد يقع الخطأ والانحراف عند كثير من الدارسين لها، فكذلك قضية التكفير قد يحصل فيها ذلك الأمر.

ولا زالت قضية التكفير منذ عقود من أشد القضايا التي يشتعل حولها الخلاف والجدل، وتتصارع في حلبتها التيارات والمذاهب، وقد اختلفت فيها الآراء بين غالٍ في التكفير متوسع في إطلاقه علىٰ المسلمين، وبين مفرط فيه ومضيق لحدوده التي قررها علماء أهل السنة.

وقد كتبت بحوث كثيرة في باب التكفير، شرحت شروطه وضوابطه، وبين مظاهر الغلو والجفاء فيه، وكشفت عن آثار الانحراف في تأصيله أو في تطبيقه.

ولست هنا في مقام التحذير من التساهل في تكفير المسلمين والمسارعة

فيه، فقد كتبت فيها ورقة سابقة منشور في عدد من المواقع الإلكترونية بعنوان (علماء المسلمين ومهلكة التكفير).

وفي هذه الورقة سيتركز الحديث عن الأصول التي يقوم عليها الغلط في باب التكفير من جهة التساهل فيه والمسارعة إلىٰ إنزاله بالمعينين والحكم عليهم بالخروج من الدين، ولذلك لمسيس الحاجة إليها وكثرة السؤال عنها.

ودراسة هذه الأمور من أهم ما يبين موطن الخلل في ظاهرة التشدد في التكفير من أقوىٰ ما يكشف عن مقدار الخلل والبعد عن منهاج أئمة أهل السنة والجماعة.

والوقوف عليها من أنفع ما يساعد طلبة العلم الذين يقصدون إلىٰ دراسة هذه القضية وفهمها أو الذين أشكلت عليهم بعض التنظيرات أو التطبيقات.

والأصول التي يقع بسببها الغلط في باب التكفير كثيرة، وهي منتشرة عند عدد من جماعات التكفير وغيرها عبر التاريخ الإسلامي، ولكن لن نذكر في هذه الورقة إلا أهم الأصول التي لها حضور ظاهر وبين في ساحاتنا الشرعية ونوادينا الفكرية.

وقبل الولوج في تفاصيل تلك الأصول لا بد من التأكيد علىٰ أن الصور المندرجة ضمنها متفاوتة فيما بينها، فبعضها بعيد جدًّا عن النصوص الشرعية لم يقل بها أحد من العلماء وإنما قال بها الغلاة من التكفيريين فقط، وبعضها قريب جدًّا، وهي محل بحث وخلاف واجتهاد بين العلماء، والجمع بين كل تلك الصور هنا ليس المقصود منه المساواة بينها في الحكم بالتخطئة وإنما جُمع بينها باعتبار موضوع الورقة فقط.

ويمكن تحصيل الأصول التي وقع فيها الغلط في التكفير علىٰ تفاوت صوره في الأصول التالية:

الأصل الأول: التكفير بالظن.

ومعنىٰ التكفير بالظن ألا يكون عند الشخص في تكفير أخيه المسلم إلا الظن، ولا يملك بينة يقينية ظاهرة في تكفيره.

ومثل هذا الصنيع يعد مخالفة ظاهرة لتحذير أئمة أهل السنة وفقهاء الإسلام من أنه لا يصح التساهل في التكفير ولا الاعتماد فيه علىٰ حجج ضعيفة لا تؤهل المرء إلىٰ أن يحكم علىٰ شخص ثبت له وصف الإسلام بالدليل اليقيني.

وفي النهي عن الاعتماد علىٰ الظن في التكفير يقول ابن عبد البر: «القرآن والسنّةُ ينهيَان عن تفسيقِ المسلم وتكفيرِه ببيان لا إشكالَ فيه ... فالواجبُ في النّظر أن لا يكفَّر إلاّ من اتّفق الجميعُ علىٰ تكفيرِه، أو قامَ علىٰ تكفيره دليلٌ لا مدفعَ له من كتابٍ أو سنّة»(١).

وهذا الحكم من ابن عبد البر من أقوىٰ ما يدل علىٰ أهمية التثبت في التكفير ومن أشد ما ينهىٰ عن الاعتماد فيه علىٰ الظنون والأوهام.

وفي تأكيد ذلك يقول ابن تيمية: «ليس لأحد أن يكفر أحدًا من المسلمين وإن أخطأ وغلط حتىٰ تقام عليه الحجة وتبين له المحجة. ومن ثبت إيمانه بيقين لم يزل ذلك عنه بالشك؛ بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة»(٢).

---

(١) التمهيد (١٧/ ٢٢).

(٢) مجموع الفتاوىٰ (١٢/ ٥٠١).

وينقل ابن حجر الهيتمي عن أئمة الشافعية بأنهم كانوا يحتاطون كثيرًا في باب التكفير فيقول: «ينبغي للمفتي أن يحتاط في التكفير ما أمكنه؛ لعظم خطره وغلبة عدم قصده، سيما من العوام، وما زال أئمتنا علىٰ ذلك قديمًا وحديثًا»(١).

فهل يكون الاحتياط والتحوط مع الاعتماد علىٰ الظنون في تكفير المسلمين؟!!

وأما أئمة الحنفية فإنهم أكدوا علىٰ أهمية الاحتياط الشديد في باب التكفير، وذكروا بأنه لا يحق للمفتي أن يقدم عليه إلا بيقين، وأن الأولىٰ أن ينصرف عنه ما وجد إلىٰ ذلك سبيلًا، ونقل ابن عابدين بعض نصوص أئمة مذهبه فقال: «في الفتاوىٰ الصغرىٰ: الكفر شيء عظيم، فلا أجعل المؤمن كافرًا متىٰ وجدت رواية أنه لا يكفر».

وفي الخلاصة وغيرها إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير، ووجه واحد يمنعه، فعلىٰ المفتي أن يميل إلىٰ الوجه الذي يمنع التكفير تحسينًا للظن بالمسلم، زاد في البزازية: «إلا إذا صرح بإرادة موجب الكفر فلا ينفعه التأويل، وفي التتارخانية: لا يكفر بالمحتمل؛ لأن الكفر نهاية في العقوبة، فيستدعي نهاية في الجناية، ومع الاحتمال لا نهاية»(٢).

فلاحظ أخي المسلم كيف أن أئمة الحنفية ربطوا وجوب التشدد في التكفير والاحتياط الشديد في إنزاله بالمسلم بعظمة الآثار المترتبة عليه في الدنيا والآخرة.

---

(١) تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٤/ ٨٤)

(٢) حاشية ابن عابدي (٤/ ٢٢٤).

ومن العلماء الذين حذروا من الاعتماد علىٰ الظنون في باب التكفير الشوكاني حيث يقول: «اعلم أن الحكم علىٰ الرجل المسلم بخروجه من دين الإسلام ودخوله في الكفر لا ينبغي لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقدم عليه إلا ببرهان أوضح من شمس النهار»[1].

ويقول الشيخ العثيمين مقررًا ذلك الأصل: «الأصل فيمن ينتسب إلىٰ الإسلام بقاء إسلامه حتىٰ يتحقق زوال ذلك عنه بمقتضىٰ الدليل الشرعي»[2].

وكل هذه النصوص تدل علىٰ أن أئمة المذاهب الإسلامية كانوا يحذرون غاية التحذير من الاعتماد علىٰ الظنون في تكفير المسلمين ويلزمون فيه الأخذ بالتحوط الشديد والبحث عن اليقين والبرهان البين الذي لا لبس فيه ولا إشكال.

وقد ذكر الغزالي في أثناء حديثه أنه يجوز الاعتماد علىٰ غلبة الظن في التكفير، ولكنه مع ذلك نبَّه علىٰ أنه يجب علىٰ المسلم أن يبتعد عنه ما أمكنه، حيث يقول: «التكفير حكم شرعي يرجع إلىٰ إباحة المال وسفك الدماء والحكم بالخلود في النار، فمأخذه كمأخذ سائر الأحكام الشرعية، فتارة يدرك بيقين، وتارة يدرك بظن غالب، وتارة يتردد فيه، ومهما حصل تردد فالتوقف عن التكفير أولىٰ، والمبادرة إلىٰ التكفير إنما تغلب علىٰ طباع من يغلب عليهم الجهل»[3].

وإذا تقرر أنه لا يصح الاعتماد علىٰ الظنون في باب التكفير فإن الصور

---

(١) السيل الجرار (٩٧٨).

(٢) شرح كشف الشبهات (٥٥).

(٣) فيصل التفرقة - ضمن مجموع رسائل الغزالي - (٢٤٨).

الظنية التي يعتمد عليها المتساهلون في التكفير كثيرة متعددة، ومن أهمها:

الصورة الأولىٰ: التكفير بالأعمال المحتملة، فتجد بعض الأشخاص يبادر إلىٰ تكفير أخيه المسلم بمجرد أن صدر منه عمله محتمل لمعاني كثيرة ليس متمحضًا في المعنىٰ المكفر البين، كمن يكفر المسلم بمجرد جلوسه أو حواره مع الكافر المقاتل، بحجة أن هذا الفعل يتضمن الخيانة للمسلمين أو الموالاة للكافر!

ومن المعلوم أن الجلوس مع الكافر الأصلي مباح من حيث الأصل، ثم هو يحتمل معاني كثيرة، فقد يكون الجلوس معه لأجل تحذيره وتهديده، وقد يكون لأجل إيصال رسالة من المسلمين، وقد يكون لأجل معرفة ما يخطط له في محاربته للمسلمين، وقد يكون لأغراض أخرىٰ.

فالقول بأن الجلوس مع الكافر الأصلي لا يحتمل إلا معنىٰ واحد فقط، هو نوع من تكفير المسلمين بالظنون التي حرمه ومنع أئمة المسلمين.

وكذلك تكفير المسلم لأجل مدح الكفار له، فمدح الكافر ليس دليلًا بيِّنًا علىٰ أن المسلم وقع في الكفر، فقد يكون مدحه لأجل صدقه وأمانته، ويكون يكون لأجل حنكته ومهارته وقد يكون خبثًا من الكافر ومكرًا، فالمسارعة إلىٰ تكفير المسلم بمجرد سماع مدح الكافر له ضلال مبين.

وكذلك تكفير من يثني علىٰ النظام الديمقراطي، بحجة أنه يثني علىٰ الكفر، مع أن النظام الديمقراطي منظومة كبيرة تحتوي عددًا من المبادئ والأصول، وكثير منها موافق لأصول الشريعة الإسلامية، فمن يثني علىٰ الديمقراطية يحتمل أنه يقصد تلك المعاني الصحيحة.

وكذلك تكفير من يطالب بالدولة المدنية، بحجة أنه يطالب بالكفر،

ومن والمعلوم أن مصطلح الدولة المدنية محتمل لمعاني متعددة، ومنها الدولة التي لا يحكمها النظام العسكري، وهذا المعني صحيح صائب.

الصورة الثانية: تكفير الطائفة بأفعال بعض أفرادها، فقد تصدر أفعال كفرية من بعض الأفراد المنتسبين إلىٰ طائفة كبيرة، فيبادر بعض الأشخاص إلىٰ تكفير كل الطائفة بحجة أن بعض أفرادها كفر.

وهذا من التساهل المحرم في التكفير ومن إتباع الظنون والتوهمات التي ما أنزل الله به من سلطان.

الصورة الثالثة: الاعتماد علىٰ الأخبار غير المحققة في التكفير، فتجد بعض الأشخاص يحكم علىٰ عدد كبير من إخوانه المسلمين بالكفر بمجرد أنه سمع خبرًا لا يملك دليلًا علىٰ صحته وثبوته، بل قد يكون مصدر الخبر كافر محارب!، ومع ذلك يعتمد عليه ويكفر إخوانه المسلمين.

الصورة الرابعة: التكفير بالجملة بلا بينة ولا برهان، فقد قال بعض المعاصرين: «كنا نظن أن هذا البلد -السعودية- أنه مصان من البدع والضلالات والشركيات والكفريات، وجدنا أن من ينتسب إلىٰ العلم كثير منهم إن لم يكونوا مرتدين فهم فسقة مبتدعة»، ولما روجع في هذا الحكم ذكر أنه يقصد بالمنتسبين إلىٰ العلم من يعمل في التعليم الأكاديمي!!

وهو في هذا التكفير بالجملة لم يقدم أي دليل!، ومن المستبعد جدًّا أن يكون قام بدراسة شاملة لكل من هو منتسب إلىٰ التعليم وتحقق من حالهم وعددهم بالمئات، ومن ثم توصل إلىٰ الحكم علىٰ أكثرهم بالردة والفسق!!

الأصل الثاني: التكفير باللازم.

ومعنىٰ هذا الأصل أن يكفر الشخص أخاه المسلم بلازم القول أو الفعل الذي صدر منه، وليس بالقول أو الفعل ذاته.

وقد اختلف العلماء في بحث مسألة لازم القول هل هو قول لصاحب القول أم لا؟! علىٰ أقوال متعددة.

والصحيح الذي عليه المحققون من العلماء علىٰ أن لازم القول ليس بقول، وأنه لا يصح أن ينسب إلىٰ صاحب القول إذا لم يلتزمه بنفسه.

وأقوال العلماء التي قررت هذا القول كثيرة جدًّا، ومن ذلك قول ابن تيمية: «الصواب: أن لازم مذهب الإنسان ليس بمذهب له إذا لم يلتزمه؛ فإنه إذا كان قد أنكره ونفاه كانت إضافته إليه كذبًا عليه، بل ذلك يدل علىٰ فساد قوله وتناقضه في المقال غير التزامه اللوازم التي يظهر أنها من قبل الكفر والمحال مما هو أكثر، فالذين قالوا بأقوال يلزمها أقوال يعلم أنه لا يلتزمها لكن لم يعلم أنها تلزمه، ولو كان لازم المذهب مذهبًا للزم تكفير كل من قال عن الاستواء أو غيره من الصفات أنه مجاز ليس بحقيقة؛ فإن لازم هذا القول يقتضي أن لا يكون شيء من أسمائه أو صفاته حقيقة»[1].

فابن تيمية هنا يؤكد علىٰ أن لازم الكفر ليس بقول، ثم يؤكد بوضوح علىٰ أنه لا يصح الاعتماد علىٰ اللازم في تكفير المسلمين، وضرب أمثلة واضحة علىٰ ذلك.

وينكر ابن حزم تكفير المسلمين بالمآل -باللازم- ويحذ منه غاية

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٢٠/ ٢١٧).

التحذير فيقول: «أما من كفر الناس بما تؤول إليه أقوالهم فخطأ لأنه كذب علىٰ الخصم وتقويل له ما لم يقل به وإن لزمه فلم يحصل علىٰ غير التناقض فقط والتناقض ليس كفرًا بل قد أحسن إذ فر من الكفر . . . فصح أنه لا يكفر أحدًا إلا بنفس قوله ونص معتقده ولا ينتفع أحد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به هو مقتضىٰ قوله فقط»[1].

ويحذر الذهبي من الاعتماد علىٰ اللازم في التكفير وبين الآثار المترتبة علىٰ ذلك فيقول: «ولا ريب أن بعض علماء النظر بالغوا في النفي والرد والتحريف والتنزيه بزعمهم حتىٰ وقعوا في بدعة أو نعت الباري بنعوت المعدوم.

كما أن جماعة من علماء الأثر بالغوا في الإثبات وقبول الضعيف والمنكر ولهجوا بالسنة والإتباع فحصل الشغب ووقعت البغضاء وبدع هذا هذا، وكفر هذا هذا.

ونعوذ بالله من الهوىٰ والمراء في الدين وأن نكفر مسلمًا موحدًا بلازم قوله وهو يفر من ذلك اللازم وينزه ويعظم الرب»[2].

وممن نهىٰ عن الاعتماد علىٰ اللازم في تكفير المسلمين: ابن حجر حيث يقول: «والذي يظهر أن الذي يحكم عليه بالكفر من كان الكفر صريح قوله وكذا من كان لازم قوله وعرض عليه فالتزمه أما من لم يلتزمه وناضل عنه فإنه لا يكون كافرًا ولو كان اللازم كفرًا»[3].

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٣/ ٢٩٤).

(٢) الرد الوافر، ابن ناصر الدين الدمشقي (٢٠).

(٣) فتح المغيث، السخاوي (١/ ٣٣٤)، وانظر مزيدًا من أقوال العلماء في: نواقض الإيمان القولية والعلمية، عبدالعزيز العبداللطيف (٨١-٨٤).

والصور التي يمكن أن تدخل تحت التكفير باللازم كثيرة جدًّا، وقد ذكر الفقهاء أمثلة عديدة عليها، ومن ذلك ما ذكره المقبلي من أن بعض المتفقهة كفر أحد الناس لأنه منعه من نعله، بحجة أنه أهان العلماء ومن أهان العلماء فقد أهان الشريعة!![1]

ومن الصور المندرجة ضمن التكفير باللازم: تكفير من يعارض تأسيس حكومة معينة تعلن إعادة الخلافة الإسلامية، بحجة أن من يعارضها يعارض حكم الشريعة!!، وكذلك تكفير من لم يرض بالتحاكم إلىٰ محاكم معينة، بحجة أنه لم يرض بحكم الشريعة!! وتكفير من يقاتل فصيلًا معينًا بحجة أنه يقف ضد تحكيم الشريعة!! وتكفير الجبهات الإسلامية التي حمت بعض مقرات الدولة الكافرة، بحجة أنها تحامي عن الكفر وتدافع عنه!!

الأصل الثالث: التكفير بالأمر غير المكفر.

ومعنىٰ هذا الأصل أن يعتمد الشخص في تكفير إخوانه المسلمين علىٰ أعمال ليست داخلة في جنس المكفرات أو أن دخولها مشكوك فيه ولا يعتمد علىٰ بينة ظاهرة.

وقد ذكر أئمة أهل السنة علىٰ أنه لا يجوز للمسلم أن يدخل شيئًا من الأعمال في جنس المفكرات إلا إذا بدليل بين ظاهر لا لبس فيه، وكل أقوالهم التي تدل علىٰ وجوب الاحتياط في التكفير تتضمن بالضرورة الدلالة علىٰ وجوب الاحتياط في تحديد الأعمال المكفرة.

فإذا كان التكفير أمر خطير في دين الله، وتترتب عليه آثار عظيمة فإنه

---

(١) انظر: العلم الشامخ (٤١٣).

يجب الاحتياط الشديد في أسبابه وموجباته كما يجب الاحتياط الشديد في تحققه في المعين.

ومن شروط تكفير المعين الضرورية عند أهل السنة والجماعة: التأكد من فعله، وإثبات كونه كفرًا ظاهرًا لا لبس فيها، وفي بيان ذلك يقول الشيخ العثيمين: «الواجب قبل الحكم بالتكفير أن ينظر في أمرين: الأول: دلالة الكتاب والسنة علىٰ أن هذا مكفر؛ لئلا يفتري علىٰ الله الكذب، والثاني: انطباق الحكم علىٰ الشخص المعين، بحيث تتم شروط التكفير في حقه وتنتفي الموانع»[1].

ومن أكثر الطوائف التي وقعت في هذا الخلل المنهجي: فرقة الخوارج، فإنها بادرت إلىٰ تكفير المسلمين بفعل الكبيرة، فخالفوا بذلك دلالة الكتاب والسنة القطعية والإجماع القطعي المنقول عن الصحابة.

ولكن هذا الخلل ليس خاصًا بالخوارج ولا بالتكفير بالكبيرة، وإنما يدخل فيه من يبادر إلىٰ تكفير المسلمين بأعمال محتملة في الدلالة علىٰ الكفر، وبأعمال لا يملك عليها دليلًا بينًا في كونها من جنس المفكرات.

ومن أمثلة ذلك: تكفير بعض المعاصرين من يقيم في بلاد الكفار ومن يترك الهجرة من بلادهم، ويعتمد في حجة ضعيفة بينة الضعف[2]، وكذلك تكفير بعضهم كل من خرج عن جماعتهم التي يعدونها الجماعة الممثلة للمسلمين[3].

---

(١) شرح كشف الشبهات (٥٧).

(٢) انظر: الغلو في الدين، عبد الرحمن اللويحق (٣٠٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣٠٣).

ومن ذلك أيضًا: تكفير كل من يعمل في الوظائف الحكومية في الدول التي لا تحكم بشرع الله، بحجة أن العمل فيها عمل بالكفر وإقرار به، وبناءً علىٰ ذلك كفر بعض الغلاة في التكفير المجتمعات الإسلامية!، وهذا كله غير صحيح، فإن الأعمال والوظائف كثيرة الأنواع ومختلفة الأصناف، فبعضها كفر صريح، وبعضها ليس كذلك وإنما هي بعيدة كل البعد عن التشريع والكفر، فالعمل بها ليس عملًا بالكفر من حيث الأصل.

الأصل الرابع: التوسع في تطبيق قاعدة من لم يكفر الكافر.

ومعنىٰ هذا الأصل أن بعض الأشخاص يترجح لديه كفر عدد من المعينين، ولكنه لا يقتصر علىٰ ذلك وإنما يحكم بالكفر علىٰ كل من لم يكفرهم.

وقاعدة تكفير من لم يكفر الكافر مشهورة عند العلماء، وهي أصل صحيح مجمع بينهم وقد قرره جملة من الفقهاء، ولكنهم في الوقت نفسه يؤكدون علىٰ أن هذا الأصل ليس مطلقًا وإنما هو مقيد بشروط محددة، مثل أن يكون كفر الكافر ثابت بنص شرعي بين أو بإجماع قطعي لا لبس فيه ولا اضطراب، وأما إذا كان كفر المعين ليس ثابتًا بنص شرعي وبإجماع قطعي لبس فيه فإنه لا يصح تكفير من لم يكفره، وما زال العلماء والفقهاء يختلفون في مسائل كثيرة، بعضهم يعدها كفرًا والآخرون لا يعدونها كفرًا، ومع ذلك لم يكفر بعضهم بعضًا[1].

وصور الغلط التي تندرج تحت هذا الأصل كثيرة، ومن ذلك أن بعض

---

(١) وقد كتبت ورقة بحثية في تحرير هذا الأصل وتحديد أقسامه وضوابطه، ستنشر قريبًا

المثقفين ذكر أنه يجوز الاعتراض علىٰ الله، فقام أحد الشيوخ بتكفيره، ولم يقتصر علىٰ ذلك، وإنما قال: ومن لم يكفره فهو كافر!!

مع أن ذلك المثقف لم يكن كلامه صريحا في أنه يقصد المعنىٰ المكفر وسياق حديثه يدل أيضا علىٰ أنه كان يقصد معنىٰ خارجا عما يتبادر من ظاهر لفظه.

ومن الصور المندرجة ضمن هذا الأصل: أن بعض المعاصرين يحكم بالكفر علىٰ كل من يخالفه في الحكم بغير ما أنزل الله؛ بحجة أنه لم يكفر الكافر[1].

مع أن قضية الحكم بغير ما أنزل الله تندرج تحتها صور كثيرة، وفي كثير من صورها خلاف مشهور معتبر بين العلماء.

ومن الصور المندرجة ضمن هذا الأصل: أن بعض المعاصرين اختار القول بأن الجهل ليس عذرا في مسائل الشرك - ومع أن قوله هذا ليس بصحيح وإنما الصحيح أن الجهل عذر معتبر في مسائل الشرك وغيرها - إلا أنه لم يكتف بذلك وإنما أخذ يقرر بأن من عذر بالجهل كافر بإجماع الأمة، ومن حججه التي اعتمد عليها أن الإعذار بالجهل يتضمن عدم تكفير الكافر!!

وقوله هذا توسع ظاهر في قاعدة عدم تكفير الكافر، ويستلزم تكفير كل العلماء الذين ثبت عنهم الإعذار بالجهل، بل يستلزم تكفير العلماء الذين نصوا علىٰ أن قضية الإعذار بالجهل من مسائل الاختلاف، كالشيخ العيثمين وغيره، فهؤلاء العلماء -وإن سلمنا -أنهم ممن يقول بعدم الإعذار بالجهل فإنهم ينصون علىٰ أنها مسألة خلافية.

(١) انظر: الغلو في الدين، عبدالرحمن اللويحق (٣١٤).

وقد ذكرت اللجنة الدائمة ممثلة في الشيخ عبدالعزيز بن باز والشيخ عبدالرزاق عفيفي أنه «لا يجوز لطائفة الموحدين الذين يعتقدون كفر عباد القبور أن يكفروا إخوانهم الموحدين الذين توقفوا في كفرهم حتىٰ تقام عليهم الحجة؛ لأن توقفهم عن تكفيرهم له شبهة وهي اعتقادهم أنه لا بد من إقامة الحجة علىٰ أولئك القبوريين قبل تكفيرهم بخلاف من لا شبهة في كفره كاليهود والنصارىٰ والشيوعيين وأشباههم، فهؤلاء لا شبهة في كفرهم ولا في كفر من لم يكفرهم»[1].

الأصل الخامس: فتح باب تكفير المسلمين لكل من لم يتأهل للحديث فيه.

ومعنىٰ هذا الأصل الدعوة إلىٰ ممارسة التكفير وإنزاله بالمعينين من المسلمين لكل من لم يكن متأهلًا للنظر في الأحكام الشرعية، كمثل دعوة العوام وصغار طلبة العلم إلىٰ التكفير وفتح الباب لهم.

وهذا المنهج مخالف لطريقة أئمة أهل السنة، فإن التكفير حكم شرعي، والأحكام الشرعية لا يجوز أن يخوض فيها إلا من يحسن الكلام في الأحكام الشرعية وحاز قدرًا كبيرًا من العلم، بل إن هناك أبوابًا من الأحكام الشرعية تتطلب مزيد اختصاص ومعرفة بأصول الشريعة ومقاصدها، والكلام فيها لا يكون إلا لخاصة العلماء.

ومن هذه الأبواب: باب التكفير؛ لأنه باب يحتاج إلىٰ موازنات بين الأصول المتعارضة في حق المسلم الواقع في الكفر ويتطلب قدرًا كبيرًا من

---

(١) فتاوىٰ اللجنة الدائمة (٢/ ١٥١).

الفقه في الترجيح بينها، ولأنه تترتب عليه نتائج خطيرة وآثار عظيمة، ولأن فيه تحديدًا لمصير المسلم عند الله والحكم عليه بالعذاب الأبدي، فلما كان كذلك أكد عدد من العلماء علىٰ أنه لا يصح أن يفتح فيه الباب للعوام ولا لغيرهم ممن لا يحسن الحديث في الأحكام الشرعية، وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية: «إن تسليط الجهال علىٰ تكفير علماء المسلمين من أعظم المنكرات وإنما أصل هذا من الخوارج والروافض الذين يكفرون أئمة المسلمين لما يعتقدون أنهم اخطئوا فيه من الدين»(١).

إن تكفير المسلم مختلف تمام الاختلاف عن تكفير الكافر الأصلي كاليهودي والنصراني، فالكافر الأصلي الأمر فيه ظاهر ولا لبس في حاله ولم تتعارض في حقه الأصول والظواهر وليس في تكفيره رفع لأحكام شرعية ثابتة له، وأما تكفير المسلم فالأمر فيه مختلف، فقد تعارضت في حقه الأصول والظواهر، وفي تكفيره رفع لأحكام ثابتة له وإلحاق أحكام أخرىٰ به، ففيه نفي لمحبة الله له وإثبات لغضب الله عليه، وفيه رفع لجميع الأحكام المتعلقة بالإسلام في الدنيا والآخرة وإثبات أحكام الكفر.

ومثل هذه الأحوال تتطلب قدرًا عاليًا من الإثباتات والاحتياطات وفقها في الموازنات، وهي ليست من الأمور المتاحة لكل أحد.

ولكن بعض المعاصرين يصور باب تكفير المسلم الواقع في الكفر علىٰ أنه شبيه بالمعادلات الرياضية المحضة، وأنه باب سهل المراس وأنه لا يحتاج إلا أن يحفظ الشخص القواعد ثم ينزلها علىٰ المعينين من المسلمين تنزيلًا رياضيًّا، ولهذا تراه يدعو إلىٰ ولوج العوام وصغار طلبة العلم في باب

---

(١) مجموع الفتاوىٰ (٣٥/ ١٠٢-١٠٣).

التكفير ويصور لهم الأمر بأنه سهل خفيف المؤونة!

وكل ذلك مخالف لمنهج أهل السنة والجماعة في التعامل الحذر مع باب التكفير وتخويفهم من الولوج فيه إلا لمن يدرك مآخذ الأحكام الشرعية.

وقد سأل رجل الشيخ صالح الفوزان -وهو ممن لا يعذر بالجهل في مسائل الشرك- عن رجل يدعو غير الله، فأخبرته إن هذا العمل شرك، فلم يستجب لي، فهل أحكم عليه بالشرك؟! أم لا بد أن أن يحكم عليه بذلك عالم من العلماء؟!

فأجاب: «ما نحكم عليه بالشرك حتىٰ نسمع كلامه، ونستقرئ حالته، هل هو صحيح العقل أو مخبول؟! هذا لا بد يرجع فيه إلىٰ أهل العلم، ويبلغ عنه أهل العلم في بلده، من أجل أن يتخذوا معه الإجراء اللازم»[١].

الأصل السادس: التركيز على باب التكفير والإكثار من الإلحاح عليه.

ومعنىٰ هذا الأصل: التعامل مع قضية إنزال حكم الكفر بالمسلمين الذين يقعون في المكفرات علىٰ أنه أمر مقصود لذاته في الشريعة وعلىٰ أنه تكفير المسلمين أمر أساسي من أساسيات الدين والإنكار علىٰ المعاصرين بأنهم لم يكثروا من الحديث عنه.

وقد حدث من بعض المعاصرين أن ألغىٰ كثيرًا من دروسه العلمية وأخذ في التركيز علىٰ باب التكفير وعقد فيه عشرات الدروس والمحاضرات وطفق يصور لطلاب العلم بأن قضية تكفير المسلمين الواقعين في المكفرات وإنزال

---

(١) دروس في شرح نواقض الإسلام (٥٧).

أحكام الكفر بهم الجزء عظيم من الدين فرط فيه المعاصرون وصرفوا الأنظار عنه، ويصور أن صنيعهم ذلك يدخل في تحريف دين الله.

وبات يصورهم لهم بأن معرفة مسألة تكفير من وقع في الكفر من المسلمين من أول الأساسيات التي يجب أن يتعلمها طالب العلم في دراسة العقيدة وأن عدم تعلمها دليل علىٰ فساد المنهج التعليمي!

ولا شك أن مسألة التكفير -تكفير المسلمين الذين يقعون في المكفرات- قضية مهمة في الدين ولا أحد ينازع في ذلك من المسلمين، ولكن تصويرها بصورة أكبر من حجمها وإدراجها في الأساسيات الأولية في دراسة علم العقدية، وتركيز الكلام حولها علىٰ أنها من أوجب الواجبات التي لا يتحقق التوحيد إلا بها كل ذلك داخل في أصول الغلط في باب تكفير المسلمين.

الأصل السابع: إلغاء موانع التكفير أو تضييق حدودها الشرعية.

ومعنىٰ هذا الأصل أن يعمد الشخص إلىٰ تضييق موانع التكفير التي جاءت بها النصوص الشرعية ويصل بها إلىٰ حد قريب من الإلغاء أو أن يلغي اعتبارها في أبواب كاملة من الدين.

فكثير من الناس يقر بمشروعية موانع التكفير ويسلم بها، ولكنه مع ذلك يسعىٰ إلىٰ تضييقها إلىٰ درجة تكاد تصل إلىٰ الإلغاء، ولا يكون لها أثر بين في دفع حكم الكفر عن المسلمين.

وهذا الأصل له صور عديدة، ومن تلك الصور:

الصورة الأولىٰ: إلغاء بعض جماعات التكفير لمانع الإكراه، وقولهم

بأنه لا إكراه في الإسلام!، وانتهوا بذلك إلىٰ تكفير المجتمعات الإسلامية بحجة أنه نفذت فيها أحكام الشرك من قبل حكامها ولم يراعوا حالة الاستضعاف والإكراه ولا النصوص الصريحة في الإعذار بالإكراه![1].

الصورة الثانية: القول بأن الحجة الرسالية تقوم بمجرد إمكان بلوغ النص، فهذا القول مع أن عددًا من العلماء قال به إلا أنه مخالف للنصوص الشرعية التي تدل علىٰ أن الحجة إنما تقوم علىٰ المكلف بفهم النص الشرعي وإدراك معناه الصحيح، ولا تقوم عليه حكمًا إلا إذا فرط وقصر في البحث عن الحجة[2].

وقد ترتب علىٰ هذا الصورة من الخطأ في التعامل مع موانع التكفير تكفير جماعات كبيرة من المسلمين بحجة أن الحجة الرسالية قامت عليهم بمجرد البلوغ وأن الحجة كانت ممكنة في حقهم.

الصورة الثالثة: إلغاء موانع التكفير في أبواب كاملة من الدين، فقد ذهب بعض أهل العلم إلىٰ أنه لا يعذر بالجهل والتأويل في المسائل الظاهرة، وإنما موانع التكفير خاصة بالمسائل الخفية فقط، وهذا القول غير صحيح، وهو مخالف للأدلة الشرعية وللأصول التي يقوم عليها التكليف في الدين، ومعارض لتقريرات كثير من المحققين من أهل السنة.

وقد بينت مواطن الخطأ في هذه الصورة والتي قبلها في كتاب «إشكالية الإعذار بالجهل في مسائل الشرك» بكلام مفصل ومطول.

---

(١) نظر: شبهات التكفيريين، عمر قريشي (٣٩٧).

(٢) انظر: إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، للباحث (١٤٣-١٦٥) و (١٧٦-١٩٠).

وقد ترتب علىٰ هذه الصورة مثل ما ترتب علىٰ الصورة السابقة من الحكم علىٰ جماعات كبيرة من المسلمين بالكفر والخروج من الدين بحجة أنهم خالفوا في مسائل ظاهرة.

ومن خلال استعراض الأصول التي يقوم عليها الغلط في باب التكفير ندرك بأنها في جملتها راجعة إلىٰ الخلل في ضبط قضية شروط التكفير وموانعه، وأن منبع الخطأ فيها راجع إلىٰ تقصير النظر والبحث في حقيقة مذهب أهل السنة والجماعة في تلك القضية.

